哈工程社会学教学材料系列

2025

HEU. sociology

(在这里，
读懂中国_)

History of Chinese Sociology

中国社会学史读本

张美川 编

封面设计/排版：黄俪馨
策划：王立秋

目录

Content

1 编者说明

5 严复：论世变之亟
11 梁启超：社会学在中国方面的几个重要问题研究举例
31 梁启超：论学术之势力左右世界
40 章太炎：俱分进化论
51 李大钊：阶级竞争与互助
56 李大钊：由经济上解释中国近代思想变动的原因
66 瞿秋白：俄乡纪程（节选）
75 陶孟和：社会调查
80 陶孟和：论自杀
88 陶孟和：论大学教育
96 梁漱溟：中国文化问题
108 梁漱溟：我从事乡村工作的简略回顾
113 晏阳初：十年来的中国乡村建设
129 吴文藻：现代社区实地研究在中国社会学中的意义
138 吴文藻：吴文藻自传
161 吴景超：发展都市以救济农村
165 吴景超：中国手工业的前途
177 费孝通：小康经济——敬答吴景超先生对《人性和机器》的批评
194 费孝通：乡土重建（节选）
213 费孝通：中国城乡的发展道路——我一生的研究课题
233 潘光旦：近代教育对不起青年和国家
241 潘光旦：谈中国的社会学
247 孙本文：中国社会学五十年回顾与前瞻

编者说明

社会学在中国的兴起和发展历程，是和整个社会从传统向现代急剧变迁、各个阶层努力摆脱种种困境而寻求出路的过程密切相连的。这个过程远非“引进西学以寻求富强”所能简单概括，这门学科几代学人的智识贡献与实践成就，也值得一般社会公众由理解而发生共鸣，进而对学术与政治、自我与公共等诸多重要议题产生兴趣，激发思考的潜能。编者讲授《中国社会学史》多年，深感有必要编选一册资料集，以尽可能简明的方式，在较短时间内让课程修习者及这门学科的初习者领略大概，从资料集所例举的若干篇经典文献中,发现这门学科的基本关怀与问题意识，从而产生研究和思考的兴趣。恰逢立秋君为新生教育邀请编撰社会学各领域的资料册，于是有了这个集子。

由于条件和篇幅所限，本资料集并未覆盖中国社会学全部学者，所涉历史区间也限定在清末民国时期，文献资料来源于如下社会学者：严复、梁启超、章太炎、李大钊、瞿秋白、陶孟和、梁漱溟、晏阳初、吴景超、费孝通、潘光旦、孙本文。为简明起见，过长的文章没有收入，若干文章和论著的摘录，是编者截取

其中比较重要的部分加以呈现。读者可能发现，这些资料文风不一，表达方式殊异，严复、梁启超、章太炎和陶孟和的文言表达，甚至可能带来阅读理解的障碍。但是，克服了最初陌异性、坚持读下来，体会到深邃的理论运思及其与现实形势的复杂关联后，读者可能会感受到不同风格的文字所蕴涵的心灵之美。是的，社会学这门看似严肃的社会科学，其求真的一面固然冷静，但其人文指向中也蕴含了丰沛的情感，我们甚至可以读到这样的段落：

“人不能单独生活的，在单独生活中，会失去生活的意义。人之所以生活是为了别人，没有了对别人的责任，自己的生活意义跟着就会消失。这就是说，个人人格的完整，需要靠一个自己可以扩大所及的社区作支持。自从机器把人口反复筛动之后，它集合了许多痛痒不相关的人在一起工作，在他们之间，只有工作活动上的联系，而没有道义上的关切，现代都市中住着的，是一个个生无人疼、死无人哭的孤魂，在形式上尽管热闹，可是在每一个人的心头，有的是寂寞。”

这段话凝结了对近现代西方工业文明（机器工业）引致社会解组、人性异化的深度反思，也引出了当时正处在由乡土社会向工业文明转型、城乡关系快速变迁的背景下，身处文明的十字路口的中国人究竟何去何从的问题意识，可谓憾人心魂。与费孝通进行学术论辩的吴景超认为这段文字虽美，但在学理上是不正确的，因为乡村意味着封闭和狭隘，只有在更为开阔多元的都市和工业文明中，一个人的人格才能得到尽致发展的机会。这场关于城乡发展道路的争辩并没有对错之分，其中的问题也延续至今。

阅读这些文献，深思其中饱含情感与理性的问题意识，萌发独立探索的愿望以及投身于自己所处的共同体建设，应该是今天社会学人的共同责任所系。

张美川，2025 年 8 月 26 日

論世变之亟

严复

编者按：《论世变之亟》原载于 1895 年 2 月至 5 月天津《直报》，是严复在甲午海战后发表的“救亡四论”系列政论的首篇。该文雄浑峻切，直面甲午海战惨败后中国社会的剧变，批判圣人之治“牢笼天下”而民智低劣、民力衰落，比较中西文明差异并指出西方富强背后“自由为体”的源头所在，警告若不对照西方文明加以变革，形势会坠落至四分五裂、不可收拾的境地。对了解社会学在中国最初的兴起而言，该文是一份极为重要的历史文献。

呜呼！观今日之世变，盖自秦以来未有若斯之亟也。夫世之变也，莫知其所由然，强而名之曰运会。运会既成，虽圣人无所为力，盖圣人亦运会中之一物。既为其中之一物，谓能取运会而转移之，无是理也。彼圣人者，特知运会之所由趋，而逆睹其流极。唯知其所由趋，故后天而奉天时；唯逆睹其流极，故先天而天不违。于是裁成辅相，而置天下于至安。后之人从而观其成功，遂若圣

人真能转移运会也者，而不知圣人之初无有事也。即如今日中倭之搆难，究所由来，夫岂一朝一夕之故也哉！

尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古。中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然；西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。盖我中国圣人之意，以为吾非不知宇宙之为无尽藏，而人心之灵，苟日开瀹焉，其机巧智能，可以驯致于不测也。而吾独置之而不以为务者，盖生民之道，期于相安相养而已。夫天地之物产有限，而生民之嗜欲无穷，孳乳浸多，镌镵日广，此终不足之势也。物不足则必争，而争者人道之大患也。故宁以止足为教，使各安于朴鄙颛蒙，耕凿焉以事其长上，是故春秋大一统。一统者，平争之大局也。秦之销兵焚书，其作用盖亦犹是。降而至于宋以来之制科，其防争尤为深且远。取人人尊信之书，使其反复沉潜，而其道常在若远若近、有用无用之际。悬格为抬矣，而上智有不必得之忧，下愚有或可得之庆。于是举天下之圣智豪杰，至凡有思虑之伦，吾顿八紘之网以收之，即或漏吞舟之鱼，而已曝腮断鳍，颓然老矣，尚何能为推波助澜之事也哉！嗟乎！此真圣人牢笼天下，平争泯乱之至术，而民智因之以日窳，民力因之以日衰，其究也，至不能与外国争一旦之命，则圣人计虑之所不及者也。虽然，使至于今，吾为吾治，而跨海之汽舟不来，缩地之飞车不至，则神州之众，老死不与异族相往来。富者常享其富，贫者常安其贫。明天泽之义，则冠履之分严；崇柔让之教，则嚣凌之氛泯。偏灾虽繁，有补苴之术；萑苻虽夥，

有剿绝之方。此纵难言郅治乎，亦用相安而已。而孰意患常出于所虑之外，乃有何物泰西其人者，盖自高颡深目之伦，杂处此结衽编发之中，则我四千年文物声明，已涣然有不终日之虑。逮今日而始知其危，何异齐桓公以见痛之日，为受病之始也哉！

夫与华人言西治，常苦于难言其真。存彼我之见者，弗察事实，辄言中国为礼义之区，而东西朔南，凡吾王灵所弗届者，举为犬羊夷狄，此一蔽也。明识之士，欲一国晓然于彼此之情实，其议论自不得不存是非善否之公。而浅人怙私，常詈其誉仇而背本，此又一蔽也。而不知徒塞一己之聪明以自欺，而常受他族之侵侮，而莫与谁何。忠爱之道，固如是乎？周孔之教，又如是乎？公等念之，今之夷狄，非犹古之夷狄也。今之称西人者，曰彼善会计而已，又曰彼擅机巧而已。不知吾今兹之所见所闻，如汽机兵械之伦，皆其形下之粗迹，即所谓天算格致之最精，亦其能事之见端，而非命脉之所在。其命脉云何？苟扼要而谈，不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公而已。斯二者，与中国理道初无异也。顾彼行之而常通，吾行之而常病者，则自由不自由异耳。

夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰：惟天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能。而其刑禁章条，要皆为此设耳。中国理道与西法自由最相似者，曰恕，曰絜矩。然谓

之相似则可，谓之真同，则大不可也。何则？中国恕与絜矩，专以待人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也。自由既异，于是群异丛然以生。粗举一二言之：则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。若斯之伦，举有与中国之理相抗，以并存于两间，而吾实未敢遽分其优绌也。

自胜代末造，西旅已通，迨及国朝，梯航日广，马嘉尼之请不行，东印度之师继至。道咸以降，持驱夷之论者，亦自知其必不可行，群喙稍息，于是不得已而连有廿三口之开。此郭侍郎《罪言》所谓："天地气机一发不可复遏。士大夫自怙其私，求抑遏天地已发之机，未有能胜者也。"自蒙观之，夫岂独不能胜之而已，盖未有不反其祸者也，惟其遏之愈深，故其祸之发也愈烈。不见夫激水乎？其抑之不下，则其激也不高。不见夫火药乎？其塞之也不严，则其震也不迅。三十年来，祸患频仍，何莫非此欲遏其机者阶之厉乎？且其祸不止此。究吾党之所为，盖不至于灭四千年之文物，而驯致于瓦解土崩，一涣而不可复收不止也。此真泯泯者智虑所万不及知，而闻斯之言，未有不指为奸人之言，助夷狄恫喝，而扇其焰者也。夫为中国之人民，谓其有自灭同种

之为，所论毋乃太过？虽然，待鄙言之。方西人之初来也，持不义害人之物，而与我搆难，此不独有识所同疾，即彼都人士，亦至今引为大诟者也。且中国蒙累朝列圣之庥，幅员之广远，文治之休明，度越前古。游其宇者，自以谓横目冒耏之伦，莫我贵也。乃一旦有数万里外之荒服岛夷，鸟言夔面，飘然戾止，叩关求通。所请不得，遂而突我海疆，虏我官宰，甚而至焚毁宫阙，震惊乘舆。当是之时，所不食其肉而寝其皮者，力不足耳。谓有人焉，伈伈伣伣，低首下心，讲其事而咨其术，此非病狂无耻之民，不为是也。是故道咸之间，斥洋务之污，求驱夷之策者，智虽囿于不知，术或操其已促。然其人谓非忠孝节义者徒，殆不可也。然至于今之时，则大异矣。何以言之？盖谋国之方，莫善于转祸而为福；而人臣之罪，莫大于苟利而自私。夫士生今日，不睹西洋富强之效者，无目者也。谓不讲富强，而中国自可以安；谓不用西洋之术，而富强自可致；谓用西洋之术，无俟于通达时务之真人才，皆非狂易丧心之人不为此。然则印累绶若之徒，其必矫尾厉角，而与天地之机为难者，其用心盖可见矣。善夫姚郎中之言曰："世固有宁视其国之危亡，不以易其一身一瞬之富贵。"故推鄙夫之心，固若曰：危亡危亡，尚不可知；即或危亡，天下共之。吾奈何令若辈志得而自退处无权势之地乎！孔子曰："苟患失之，无所不至。"故其端起于士大夫之怙私，而其祸可至于亡国灭种，四分五裂，而不可收拾。由是观之，仆之前言，过乎否耶？噫！今日倭祸特肇端耳。俄法英德，旁午调集，此何为者？此其事尚待深言也哉？尚忍深言也哉！《诗》曰："其何能淑，载胥及溺。"

又曰：“瞻乌靡止。”心摇意郁，聊复云云，知我罪我，听之阅报诸公。

社会学在中国方面的几个重要问题研究举例

梁启超

编者按：原载《社会学界》第 1 卷，1927 年 6 月出版，系梁启超在燕京大学社会学会的演讲，由周传儒笔记。本文摘自《梁启超全集》（第十六集，演说二），汤志钧、汤仁泽编，北京：中国人民大学出版社，2018。值得注意的是梁启超对社会学的思考，以及对于社会学和历史学学术发展趋势及二者关系的敏锐把握。齐钊在“梁启超与中国的社会学研究”（《中国社会科学报》2014 年 3 月 5 日）中对本文作过评论，他认为，讨论研究资料时，梁启超重视民间的文化史和社会史，而不是以往历史学关注的帝王将相史，这与后来的法国年鉴学派的主张类似，很早提出了把历史学和社会学相结合的洞见。

学问本无国界，不能说，那是欧洲的社会学，这是中国的社会学，这样的分别，一定说不通。不过原理虽无国界，资料确有分别，无论那个国家那个民族，那种学问，都有他独立的资料，为他国家他民族所无。根据某种学科，已经发明的原则，证以本

国从新搜集的资料；或者令原则的正确程度加增，或者遇必要时，加以修正，甚至完全改造。这种情形，各国皆有，所贵在有学者去研究他，把结果公诸全世界，各人研究自己的资料和问题，这是一国家一民族对于人类文化的贡献，亦即他们对于人类文化的责任。

各种科学如此，社会学亦然。就广义言，本科范围极大，把政治经济等等，都包括在内，要讲学问上的兼并主义，真没有及得上他的了。就狭义言，范围仍不算小，但凡人类活动，带有全体意味的，都是社会学的领域。

中国人，在世界文化上，责任很大。我国人数最多，占全世界四分之一；假使没有把这部分人类活动研究好，或者把这部分人类活动抛弃了，至少这门学问，算是缺了一个 Quarter。我国历史又长，可上溯至五千年，许多现在号称文化的国家，他们的历史，只有一半或者三分之一，后半橛看得见，前半橛看不出，惟有中国，可以看出全部。中国人无论在何种学问，都有我们自己的责任，社会学方面责任更大，须看清楚了。

一面我们责任重大，一面让我们自己发明的余地很多，研究时很有兴味，无论何种科学，我们都占便宜，外国作学者困难，中国作学者容易。要应用某种原则，我们加增资料去证明他的正确，或者修正他的错误，外国人费力，因为研究得很深，紧要的都被他人说完了，中国人一点不费力，因为地方大，历史长，可以自由发展。以前中国人，不走科学这条路，现在以科学方法，研究中国学问，好像开矿，遍地都是宝贝，遍地都是财源。

自然科学，可以发展的余地多，比如动物，植物，矿物，许多中国人所有的，外国人没得机会研究，我们自己，可以有许多新发明。其他各种自然科学，亦皆如是，惟自然科学，分别较小，特殊发明较难。社会科学，尤其是社会学，不同的地方很多；实地调查，外人不如我们方便，书本学问，外人亦不如我们方便；要做新发明，新贡献，异常容易，这一点可以使我们兴奋。

今天所讲，不过泛泛举几个例。我的意思，就在使诸君在听了我的讲演之后，对于社会学的研究，责任加重，兴味加浓。在分条举例之前，我想对于研究对象，及用功次第，稍为讲之。

研究社会学的对象，可以分为两种：

一、现在的情形。这种工作，就靠实地调查，像诸君对于成府、海甸一带，挨门挨户，一一问去，就是这类。极重要，极切实，学社会学的人，应当向这方面努力。

二、历史的事实。研究历史，看来比实地调查空泛些，没有那样切实。但要知道，现在的社会状况，不是偶然发生的，全由历史演出。研究社会科学，比自然科学难，在此一点。

自然科学的对象，是静的，变化很少。比如天体，自地球从太阳分出以来，即是如此，不移不变。社会科学的对象，是动的，变化极大。即如衣、食、住，自古以来，已经好多的进步了。专偏于实地调查，好像看不动的电影，诚然有许多东西。如伟人的照片，要不动才看得明晰，但是哀艳的情节，总要动才有意思。

看电影不单看最后一幕，要看从前的活动；研究社会学，不单看目前生活，还要看已往的变迁。

凡属社会科学，研究历史的事实，与调查现在的情形，重要相等。后面这部工作，诸君业已着手了，前面那部工作，恐怕未即进行，所以我今天把如何去研究历史事实，提出来讲一讲。至于用功的次第，可以分下列几层：

一、努力求其真相。社会学所讲的事物，就是人类社会的活动。不错，历史亦是人类社会的活动，但是历史已成过去，要研究过去活动最难，究竟是否真相，我们没有把握。努力求真，殊不容易，历史不会说话，后人编派古人，古人不能请律师作辩护呀！绝对的真相，虽欲难求，然在可能范围内，亦应当努力求去；若不求得真相，一切都无从做起。

有许多问题，本来重要，但是没有资料，或者资料缺乏。对于这类问题，宁可把他放下，等资料出来再作。不能因为重要，找些不正确的资料，勉充篇幅，容易陷于错误，头一步作错，底下更困难了。想研究一个问题，就去搜寻资料，资料有了，再去研究不迟。找资料不在一时，不可因一时未得而灰心。资料信不过，放在第二步，研究学问，这种态度万不可少。

二、周察所以发生之原因。资料既已求得而且确信是真的了，便要研究他何以如此？为什么发生？中间如何变迁？后来如何消灭？把他经过的情形，从头细看，一定要得一个所以然，才能把陈腐的东西变成新鲜，呆板的东西，变成活动。

这种研究，不限于本方面，人类的动作，牵连到旁的方面很多。看一种社会活动的发生变迁和消灭，要注意到四周环境、已往历史，才能知道如何会发生这种现象。所以每研究一问题，往

往牵连到邻近的问题，密切的固然应当一块作去，疏远的亦不可半步放松。

三、观其所生影响。前面说对于一种事物，要推求他的原因，此刻所说要观察他的影响。所谓影响，可分两种：一种是当时的制度风俗，影响到自身的变迁；一种是自身的变迁，影响到当时，或后来的风俗制度。两方面平等观察，然后可以看出自身与环境的关系。

四、学理的批评。平时所学社会学的原理原则，这种地方，用得着了。以近代社会问题的眼光，批评过去人类的活动；用合理的公认的原理，作为标准，对于从前的制度或主张，从新估定价值。惟不要忘记时代和环境的关系；评定某时代，某制度，要看他去今日多少远，当时环境如何，才能有公平估价。

我们不能以今日都市生活、工厂生活的道德和条理，拿来判断从前农业生活、牧畜生活的风俗和制度，许多现在认为不合理，在当时很合理。惟亦不能以几千年前的风俗制度，拿来应用到今日道德和条理；那时虽然合理，价值很高，到现在已经不适宜而且一落千丈了。

五、今日应兴应革事项及所采手段。研究社会学的目的，就在解决现代民族的问题；对某问题，从何种主张，取何种态度，应该自己决定。然不能以他国作标准，因为各有历史关系，欧美所认为好的，我们要从新估价，如不估价，我们亦没有研究的必要了。自然科学如数学、理化，可以有“放之东海而准，放之西海而准，放之南海而准，放之北海而准”的原理；社会科学，如

政治，经济，社会则不然，因为各有历史的关系。

退一步说，纵使所有原理同办法，全是对的，然人类不像石头，不能随便磨凿雕刻。从前有一个笑话，说医驼背，用夹板，驼背夹伸了，人可夹死了。我们自己有不对的地方，看见人家对的，立刻搬过来，不管适宜与否，正如医驼背用夹板一样，一定没有好结果的。

用功次第，大概有这五段，归根结底，要注意自己历史的变迁，如何才能达到理想的社会。凡对他人所讲，或全部搬来，或一部应用，或用渐进手段，或取激进方略，斟酌情形办理。合此五段工作，研究才算完成，无论何种问题，皆不可少。

所谓社会学的问题，范围太大，不能一件件的全讲；现在所讲，不过举几个问题做例，而且所举几个例，资料都比较还可以找。至于这几个例，先后排列的次序，没有特别意义，不过顺其方便而已。

第一，土地问题。这个问题在经济学中，最重要，尤其在中国史上，比其他国家、其他时代，还重要些。

欧美各国现代是工业社会，生产的主要机关变为工厂及机械，工厂机械为何人所有，即独占生产事业。在这种工业社会中，土地的地位，减轻了许多。中国直到现在，尚未全成工业国家，生产的主要机关，不是工厂，仍是土地。所以中国历来关于经济的学说，及制度，全集中到土地问题。

现今各派社会主义，无论共产或集产，总以为生产机关，不能让少数人独占，所谓电气国有，大工厂国有之类，都所以防绝

此弊。本来应归全社会共享的机械，若是让一人独占去了，旁人虽然勤敏，终于无法竞争。即如织布，手工的力量，万不敌机械的力量，所以手工布，敌不过机械布的迅速和便易。

在近代是机械，在古代是土地，占据土地，即可以制人死命，无论如何勤敏，没有土地，便会一筹莫展。中国历代学者同政治家，对于这个问题，不知道费了多少心血、多少脑筋呢！

顶古的时候，有所谓井田制度，究竟实行到如何程度，因为资料不够，我们不得而知。但是无论属事实，或者属理想，其主要之点，即在田给能耕的人，能耕的人得田。有时发生争论，亦不过一百亩或九十亩的数目问题，而不是全部制度问题。土地是国家的，二十授田，六十归田，“归田”二字，后来成为不作官了，回家养老的名词，实则是人老了，不能耕田，把田还给国家的意思。井田要点，端在于此。

土地是生产要素，不能让少数人占了去，儒家极力如此主张。古代儒家如此，宋元以后，还是如此，治国之道，井田为其先务。这种制度一面看似乎迂腐，一面看很有深意；拿现在的话解释他，就是土地国有，公共生产机关，不能为少数人所独占。能耕授田，不能耕还田，能耕而不耕，不能耕而不还，政府社会，都不许可的。

这种土地国有的精神，中国人很强，所以说“普天之下，莫非王土”；又说“食毛践土，具有天良”。其实“王”不过一个代名词，就是指的国家。现在的田赋，还是叫田租，汉唐以来，就叫田租，因为不是自己的，才出租钱。譬如燕大租朗润园，不管多少，总要纳点租，燕大自己建的房子，便不用纳租了。田赋

直到现在，还是叫租，打官话说，土地直到现在，还是国有，我们买田，至多不过买得九十九年的长期租借权而已。

井田制度，事实上变迁很多，中间能够实行的，有一个时代，自北魏孝文帝起，经北齐北周到隋唐止。这个时代，有一种制度，不叫“井田”，叫“均田”，在中原地方，施行好几百年，比较算是能够实行理想。至于施行的方法，因地不同，有宽乡、狭乡、中乡的区别。宽乡是地广人稀之处，狭乡是地密人稠之处，中乡介于二者之间，地不算大，人亦不多。三种地方，授田不同，宽乡顶多的，至百余亩，狭乡顶少的不过二十余亩。

这种制度确立后，到唐朝，因为日子久了，发生弊病，行不大通，所以唐时土地，分为两种：一种叫“口分”，一种叫“世业”。所谓口分，二十授田，五十还田，所有权始终是国家的；所谓世业，可以传给儿子，变成遗产。世业土地，亦有限制，大约不得过口分的百分之二十。古代井田制度，究竟实行与否，不得而知；均田制度，中间有这样一个时代，行了好几百年。

像这一类的好理想，研究他实行状况，事迹很为显明。后来大规模尽管没了，大家把土地，还是看得很重，虽到土地私有时，还有许多调济的方法，最主要的如地方团体或宗法团体的公田。大家在中学国文读本上，想皆读过范仲淹的《义田记》，义田，为一姓所有，虽非属国家，在私人手上，仍有此法调济。有的为一姓所公有，有的为一地方所公有，尤其在南方沿江沿海各省，这种情形最多。

在广东，有所谓沙田，江流淤塞，往往堆积成田，这种田，

不属私人，属于公众。即如我有一块田，靠江边上，后来生了许多沙田，要是沙田小，或者可以归个人，要是沙田大，完全归诸公众。我乡地方虽小，亦有沙田，不为一人私有，而为大祠堂或全县所公有。东莞县公田最多，其来源大多出于江流淤塞。广东许多县分，都有沙田公所，一县沙田，归其管理。

大湖边涸出的湖田亦然，不属个人，属于公众，这种精神，俨为一般人所公认。即如东莞县，新长沙田，全归孔庙中的明伦堂所有，全县绅士，到明伦堂去选举值年管理之。至其用途，拿来作赈饥荒，修河道，开葬地，及其他恤孤救贫的慈善事业；或者拿来奖励学问，考科举，中翰林得多少津贴，中秀才又得多少津贴，总而言之，要不外增进全县福利。

在土地私有后，尚有这种义田公田制度，或者新出利益，不为少数所独占，以为调济。此项精神，与生产机关，归于国有，用意正同。从前孟子劝滕文公行土地公有制度，滕不能行，那知道几千年后，居然能够有一部分实现。滕小国地方不过五十里，东莞比滕大多了，假使孟子看见，一定非常的高兴。由此看来，主要生产，不为少数所独占的精神，咱们中国发达得很早。

换过方面，看遗产承继制度，及承继的方法，亦可以看出一部分来。法国大革命是历史上很重要的事情，人人所共知的，其主要原因，即在土地操在少数人手里。自革命后，分配稍为平均一点，但亦只有法国为然；英国土地，仍在贵族掌握之下；俄国在革命以前，更不用说。我们中国，三代以后，遗产即不集中，所以不会发生大地主。一个人买百顷田，置妻妾，育儿女，假使

生十子，每子只得十顷，每子再生十孙，每孙只得一顷，如此愈分愈细，土地分配平均，与欧洲之专传长子者不同。

俄国虽号共产，但是政局未定，有田能耕与否，尚属问题。中国几千年来，便有这种“不患寡而患不均”的思想，全国土地，决不为少数所独有，虽然几经波折，井田废后有均田，均田废后有公田，生产机关，不为少数所独占的精神，仍是保存不绝。为什么各国未能办到，或办到而演流血惨剧的，中国半由人为，半听自然，居然办到，毫不费力？由此可以看出我们民族有很高深的思想，有意无意的产生很优美的制度。

第二，阶级问题。许多人说，人类进化的历史，即由阶级战争而出。这个话，在欧洲说得通，西洋历史始终如此；在中国说不通，中国历史，同阶级没有多大关系。到底要有阶级，彼此天天拼命，才能进步？还是没有阶级，不须拼命，亦可进步？阶级制度，毕竟是好是坏？这都是另外的问题，此地可以不说。我们要说的，就是中国阶级制度，比欧洲阶级制度，性质不同，重要亦差多了。

贵族同平民的阶级，欧洲到现在还有。英国不用说，爵士、绅士，在社会上有特殊势力；法虽大革命后贵族仍不与平民通婚姻；俄国直至大战后，才能取消。中国古代有之，春秋时代，贵族与平民之分最显，战国以后，根本解决，再后便没有了，暴富不算贵族，因为他没有历史的根据；皇室外戚，亦不算贵族，因为他地位不稳固；要欧洲的 Prince，才算贵族，这种贵族，至战国而止。可以那时的贵族生活，同欧洲十八九世纪的贵族生活相

比较。法国大革命，要打倒贵族，那是对的；中国此时，说打倒贵族，那就叫无的放矢。他们的贵族，历史很早，我们的贵族，历史很短；他们的贵族，取消得晚，我们的贵族，取消得早。

平民与奴隶的阶级，在欧美很显著，美大总统林肯（Abraham Lincoln）在世界上的事业，就是解放异奴；俄国在革命前，还有农奴。中国平民与奴隶的区别，历史很长，起伏亦很多。在春秋时，大致没有奴隶，孔子曾经作过司寇，等于现在的司法总长，应当使得起奴隶，但是赶车是冉有、樊迟，倒茶是阙党童子，都是他的门生，所谓“弟子服其劳”，没有用底下人。这种资料虽是消极的，但是亦有价值。

后来奴隶很多，穷如杜甫，寄食成都，朝不保夕，亦用好几个下人，我们知道，他有一个苗子奴隶，叫着“阿段”。以孔子之阔没有用奴隶，以杜甫之穷，用了好几个奴隶，由此可以看出时代的背景了。大抵战国之末，贵族消灭，奴隶增加；西汉时多，东汉时少，三国时很衰微，南北朝后复盛；唐代极众，宋代较稀；元明颇发达，至清代，渐次绝迹。研究几千年奴隶制度的起伏消长，这是一个很有趣的问题。

研究的步骤，第一，要看何时最多，何时最少？第二，要看来历何如，系俘虏，系犯罪，抑系买来？第三，要看奴隶的儿子，是否仍为奴隶？第四，要看在法律上，奴隶和平民身分不同之点安在？第五，要看奴隶消长，有何原因？第六，要看为什么不等林肯，不须打仗，居然自能消灭？研究时从这几方面入手，可以弄得很清楚。

士同农工商的阶级，继贵族同平民的阶级而代兴。春秋以后，贵族消灭，处士横议，逐渐发达成一特殊阶级，直到今日，仍还存在。譬如此刻满堂坐的都是读书人，同一般的农工商不一样，讲得好点，尽是些优秀分子，领袖人物，讲得不好点，尽是些高等无赖，特别流氓。我们现在进学堂念书，已经与普通人两样；再进一步，得学士，博士学位，与社会更见隔绝，无形之中，自成一种阶级了。

不过这种阶级异常活动，一点不固定，穷人亦可以为士，并没有何等限制。从前科举时代，平地一声雷，所谓“十年窗下无人问，一举成名天下知”。比如《儒林外史》所讲范进当童生时，大家都瞧他不起，等到入学中举以后，跳到士的阶级来，社会上又欢迎得了不得。现代青年，无论如何解放，脑筋中仍有士与非士的阶级观念存在。这一点很费解释，研究社会学的人，应当注意他。究竟真相何如？益处何如？害处何如？当作问题研究，极有价值。

农与工商亦分阶级，《管子》说“三十病农，九十病末”，这两句话的意思就是，米卖便宜了三钱一斗，农人吃亏；米卖贵了，九十钱一斗，工商吃亏。从汉代起，采用重农主义，对于末，限制得很严；汉高祖时，明令商人不得骑马——那时没有车坐；到现在，大腹贾坐汽车非常之多，谁说他的不是？但在汉朝就算犯罪，要处罚的。

农、末分为两个阶级，这是一种社会政策，虽不十分显著，但是历代君主，对于末，总要压迫些，在社会上的地位及待遇，

末不如农，直至宋代还有此类痕迹。《梦粱录》称，北宋时代，商人与众不同，另外穿一种衣服，带一种帽子，好像现在所谓制服，那种制度，算是给他们一种惩罚。《儒林外史》有一段说，头巾是秀才们带的，有一个商人，不知高低，胡乱抓一顶头巾带上，被秀才们看见了，不答应，打他一顿，这可见历代君主同社会，对待商人的态度了。不过士民阶级，是很显著的，农末阶级，虽然有，不大显著。中国阶级，为什么不起争夺呢？因为是活动的，不是固定的。奴隶来源，由于犯罪；贵族犯法，也要贬为奴隶，等罪过昭雪了，立刻又恢复自由，没有不可逾越的界线。即如士民阶级，看去似乎显著，实际上仍然变动不居。诸君家庭状况，不得而知，但不必尽属富有。至于我家，世代为农，我有聪明才力，便可以跳到士的阶级去；要有什么界线压迫我们，不让作士，那我们就非斗争不可了。

近代的劳资阶级，在欧美因为工业发达，然后发生的；在中国工业既不发达，根本就说不上，将来究竟能否发生，恐怕还是问题。中国的督军师长们，杀人放火，连刮带抢的，一个聚集得几百万乃至千万，这算资本阶级吗？同欧美资本家比，性质既然不同，数目也差得远着呢！有许多军阀，在任上刮来抢来的钱，到卸职后，几年工夫，花个精光，这种只能算投机掠夺，不能算资本家。

再说中国工人，也同欧美工人不一样，欧美工人，挣多少，花多少，一天不作工，一天没饭吃。中国工人不然，即如京奉、京绥、京汉各铁路上工人，都是小康之家，近来因为军队的蹂躏，

也许不如从前了。据我所知，天津、塘沽一带，所有土地，都是工人的财产，劳动者稍为勤俭点，可以变成小资本家的。

欧美那种大资本家，在中国能否发生，我不敢担保，亦许不经何种激烈的竞争，可以达到劳资比较接近的理想，容未可知。拿来作政治的手腕，要打倒资本家，那可以的；拿来作学理研究，要打倒资本家，根本就没有这回事。欧洲因为阶级竞争，造成进化的历史，中国情形不同这种竞争，还有模仿的必要否？如果模仿，好处何在？坏处何在？从事学理的研究，这些地方应当充分了解。

第三，妇女问题。这个问题，现今极关重要，因为女权运动，在欧美固然蓬蓬勃勃的，在中国亦渐次萌芽发展了。研究这个问题，要看中国妇女，几千年来，在社会上的地位何如？同欧美妇女比较，异同之点安在？这样研究下去，才可得明了的概念，并能得具体的方法。

妇女问题的中心，就是职业问题了。这个问题，在欧美竞争得很利害，第一，因为他们的经济组织，建筑在工厂上；第二，因为他们的日常生活，多半在都市中。要是家庭工业，乡村生活，妇女职业，就不会发生问题。譬如广东的客家，所有日常事务，都由妇女担任：广东各县，多植桑树，育蚕取丝，几乎成了妇女惟一的工作。

从前中国，为什么不谈妇女问题呢？就是因为中国是家庭工业，乡村生活，说到妇女的职业，先辈差不多不了解，以为一家之中，妇女尽有事做呀。只要地方安宁，不受天灾人祸，有田可

耕，有蚕可育，妇女职业，绝对不成问题。由此可知这个问题，何以古代不发生，近代才发生，何以西洋闹得很激烈，中国还没有什么消息的原故了。

其次是妇女地位问题。普通人都说中国男子，压制妇女；外国男子，尊重妇女。这个话，到底对不对，我以为尚待研究。所谓平等，乃是精神上互相尊重，不单是火车、电车上，让一让坐位而已。欧美人对待女子，多带敷衍态度，专讲礼貌，其实是真朋友，并不客气，见面打恭作揖，一定是感情尚未十分融治。中国人对待女子，倒是其实在得多，敷衍面子的事情，可谓绝少。

在法律上，无论欧洲、美洲，一般来看，对于女子的规定，总是不平等的居多。中国法律，当然不离此例，但是有一宗，寡妇的权利，规定得很详细，要是专门去研究，极为有趣。从《唐律》起至《大清律令》止，关于妇女的条文少而关于寡妇的条文特别多，侵占寡妇的财产，法律是不许可的；寡妇没有儿女，法律是要保护的。这种规定，一方面为的奖励守节，一方面还是尊重人道，因为普通太太小姐们，有家可以代表，无须何等保护，寡妇无人代表，不特别保护，其地位不能安稳。

离婚问题，关系亦很重要，直接影响于妇女的名誉及幸福。依旧习惯看来，完全不对，道德所不容许，法律所不认可；但是新思潮与之相反，双方意见不合，尽可提出离婚。认真说，离婚之后，受痛苦最深，还是女子。现今所发生的离婚案件，十有八九是轻薄男子，在外面交结情人，因而嫌弃家中的妻室。男子读书升入了士的阶级，女人不读书，还是糟糠之妻，配不上他，

非离婚不可。

像这种情形，男子到很方便，女人可受苦了，所以我说提倡离婚的人，就是妇女的仇敌。从前男子，对妻不满意，可以讨妾，还能彼此相安。现在不同，有一点不如意，立刻离婚，丝毫容她不得，比从前更利害。固然指腹为婚，流弊甚大，但是自由恋爱，随便离婚，苦痛亦很多。旧道德自有相当价值，从前估得太高了，现在又估得太低了，两下都不算公平。

关于妇女问题的，还有妾的问题，娼妓问题，都很值得研究，可惜时间太少，不一一细讲了。

第四，其他。社会学在中国方面的研究，暂以上述的土地问题，阶级问题，妇女问题为例，拿来说明中国社会问题的性质，特点及研究方法，尽是够了。我本来打算细说的，还有四个问题，因为时间的关系，没有法子，只好简单说明如下：

一个是职业团体问题。这个问题，资料较少，但亦不是没法子找。我们看《东京梦华录》及《梦粱录》已有讲分行的地方，可见同职业的组合，宋代已经有了。有清中叶，广东十三行，淮、扬盐商，势力尤大。直到现在，各手艺，各商业，凡属同行的，都有一种组合，这种组合，几乎全国都是。这确是社会学上很重要的问题，关于资料的搜集，书本上，比较少；实地上，比较多。

一个是信仰问题。中国人的信仰，依时代而不同；地理上的分配，亦多少有点区别。即如六朝的佛教，宋代的道教，清代的喇嘛教，现在的耶稣教，都算一种特色。此外历代的英雄豪杰，有功社会国家的各地崇奉尤多，假使调查历代神庙，将其中所塑

所绘的神像，列为一榜好像封神榜一样，然后推求其原因，考察其来历，必能得很好的结果。

一个是公共娱乐问题。中国人，比较上不十分讲究公共娱乐，但是每年节令，颇带点娱乐性质。譬如正月初一，过新年；三月初三，修契；五月初五，吊屈原；七月七日，乞巧；九月九日，登高。此外寒食节吊介子推，清明节上坟，诸如此类，各地方都有。或应时令，如修契登高，以那时为最适宜；或祭古人，如吊屈原，吊介子推，隐寓一种怀念先哲的思想，久而久之，变成社会上公共娱乐的日子。一一排比出来仔细加以研究，可以看出国民性的一部分，考察他们的来源与意义，是一件很有趣味的事情。

还有一个最重要的，是原始社会生活状态问题了。这个问题，在历史学，社会学，人类学，都很重要，而且在欧洲，在美洲，在亚洲，都是一样的有价值。研究东方野蛮民族生活状态，各史《蛮夷传》记载得很多，这是绝好的书本资料，以前都没人开掘过的。中国社会又复杂，国民程度，相去得极远。西南苗猺的生活，最少在三千年以前，以前很少人去调查过。欧洲人要找原始民族很难，除非在博物院中求去；中国人要找原始民族很容易，进化程度，有几千年的不同，而且材料又丰富，很值得研究一下。

本打算详细讲，时间不早了，好在只是举例，多少没有关系，详点略点，亦不甚要紧。以后若有机会，另外用一个题目，再讲一次，亦未为不可。等我有功夫，打算把社会学在中国方面，应研究的题目，开一个单子下来，诸君有愿意研究的，可以找我，我可以告诉他。

问题到有了，如何去找资料？泛泛的要说资料在那里，怎样去找，这是很难一件事情。事实上亦没有现成的资料，供我们随意携取，只能说研究那一类问题，在那一类书籍那一块地方，比较容易找些。或者说某项书籍，某个地方，比较的可以寻出许多关于社会问题的资料。

我前面说，研究社会学的对象，可以分为两种；一种是现在的情形，一种是历史的事实。现在的情形，不是本题范围，可以不讲；历史的事实，正是我要讲的。关于这一方面，搜集资料的方法，可以分为三部：

一、实地调查。历史上的痕迹，无论关于风俗方面，制度方面，建筑方面，古代的东西，现在存留的还很多，可以分头调查，一定能得许多很好的资料，为我们研究的根据。

二、实在事物。古代的衣服器具，典章文物，地上的有博物馆，考古室，可以供我们去采索；地下的有古坟，古城市，古庙宇，可以供我们去发掘；其中资料，一定极多。

三、书本记载。无论政治、社会、经学、文学、美术各方面，书本记载，都是最丰富、最容易得的资料。我们在学校里，不能亲往各地调查，博物院亦无多，地下发掘，又不容易。没有法子，仅能在书本上找，虽然比较抽象一点，空泛一点，我们亦只好以此自甘，等有机会，再出去调查发掘去。

书本上的资料，仍然是散漫得很呀？究竟要往那一类书籍找去？当然离不开的资料储藏所，是史部书籍，如《二十四史》、《九通》一类。即如土地问题：看各史的《食货志》，《通考》的《食

货考》,《通典》的《食货典》；以及《二十四史》中，讨论土地分配的文章，说明土地变迁的著作，就可以得不少的资料。

除这种正当资料，人所共知者以外，还有四种，是一般人不注意，而我认为很重要的。

甲、法典。有系统的著作，如：《唐律疏议》、《宋刑统》、《元典章》、《大明律例》、《大清律例》、《中华民国现行六法》等，以及各代会典、会要。这种东西，我认为极重要，因为《二十四史》，多记个人动作，及政治变革，一般的活动，很不容易看出来，不如法典、会典记载得多。单靠法律书籍不行，不过法律书籍，不失为最重要的一种宝库。立法之初，就因为社会上有某种行动，要想加以保护，或者加以抑裁。我们要从法律条文背面，把事实或行动看出来。

从前仿佛记得《唐书·舆服志》，有这样一条法律，限制女人衣服，其长不得拖地过五尺，五尺以外算犯法，然则五尺，四尺，一定是许可的了。可见当时衣服，拖地往往到五尺以上，现在衣服短还可以加限制，就不会有嫌衣服缝得太长的话。后来我在日本博物馆看见古代女人衣服，其长真拖地到五六尺，然后恍然大悟。如果有一个博物馆，把历代衣服器物，都搜集起来，自然再好没有。不过事实上办不到，只好在法律夹缝中找去。

因事实，可以生法律（或保护，或裁抑），因法律，可以生事实（或兴盛，或衰歇）；事实流行时，自然有法律发生，法律强有力时，事实亦起变化。我们认为研究社会学绝好资料，当于《唐律疏议》、《宋刑统》、《元典章》、《大明律例》、《大

清律例》等书中求之，用精锐眼光，从条文上，看出他事实的背景。

乙、笔记。前人笔记，属于稗官野史一类，同正史有些地方符合，有些地方出入。此种书籍记载伟大人物，重要事迹，常有失真之处。然一般社会状况，往往于不知不觉中，自然流露，可以供参考的地方极多。因为记伟人记政治，有所谓顾忌，而记风俗习惯，爽直逼真，固没有作假的必要，亦无所用其作假啊！

丙、小说。理想派的小说，人物多属捏造，情节亦属杜撰，然时代背景，影响到作者心目中的，无形之间，自然吐露。写实派的小说，虽把人名事名隐藏了，但因想描写入微，形容尽致，自不能不求其近情近理，而当时社会真相，生活状况，便让他一管笔，和盘托出了。我们不问特殊的事实，专要一般状况，当然认之为上等资料。

丁、诗歌。诗歌往往偏于抒情，但记事的亦不少。记事诗中，固然可以求得当时状况；就是抒情诗中，亦可于题目及字句间，求得社会背景。尤其是大诗家如杜甫、白居易之类，可于他们诗集中，求出事实来，与历史相印证，与时代相印证。不过这种资料，比较少，比较困难，得慢慢收稽去。

笼统说，找资料，只好在这些地方找。至于单独的问题，另有特殊资料，那要看问题的范围及性质而定，不是几句话说得完的，更不是一种书，一个地方求得出的。

今天要讲的话没有讲完，意思又狠凌乱，恐怕不足以满诸君之望。假使因为这个未完而凌乱的讲演，能引起诸君研究的趣味，那我就很荣幸了。

论学术之势力左右世界

梁启超

编者按：本文是梁启超于 1902 年流亡日本期间所作，其中以西方文明为参照，结合维新变法失败后的时代背景，讨论学术思想对社会变革的根本性作用。梁启超大力推崇达尔文的进化论，将达尔文奉为“十贤”之一，由此从他的老师康有为神秘的“三世”说跳入了人类自由精神的进化论之中。本文与《新民说》共同构成近代思想启蒙运动的核心文献。

亘万古，袤九垓，自天地初辟以迄今日，凡我人类所牺息之世界，于其中而求一势力之最广被而最经久者，何物乎？

将以威力乎？亚历山大之狮吼于西方，成吉思汗之龙腾于东土，吾未见其流风余烈，至今有存焉者也。将以权术乎？梅特涅执牛耳于奥大利，拿破仑第三弄政柄于法兰西，当其盛也，炙手可势，威震环瀛，一败之后，其政策亦随身名而灭矣。然则天地间独一无二之大势力，何在乎？曰智慧而已矣，学术而已矣。

今且勿论远者，请以近世史中文明进化之迹，略举而证明之。

凡稍治史学者，度无不知近世文明先导之两原因，即十字军之东征与希腊古学复兴是也。夫十字军之东征也，前后凡七役，亘二百年，（起一千 0 九十六年，迄一千二百七十年。）卒无成功。乃其所获者不在此而在彼。以此役之故，而欧人得与他种民族相接近，传习其学艺，增长其智识，盖数学、天文学、理化学、动物学、医学、地理学等，皆至是而始成立焉；而拉丁文学、宗教裁判等，亦因之而起。此其远因也。中世末叶，罗马教皇之权日盛，哲学区域，为安士林（Anselm，罗马教之神甫也。）派所垄断，及十字军罢役以后，西欧与希腊、亚剌伯诸邦，来往日便，乃大从事于希腊语言文字之学，不用翻译，而能读亚里士多德诸贤之书，思想大开，一时学者不复为宗教迷信所束缚，卒有路得新教之起，全欧精神，为之一变。此其近因也。其间因求得印书之法，而文明普遍之途开；求得航海之法，而世界环游之业成。凡我等今日所衣所食、所用所乘、所闻所见，一切利用前民之事物，安有不自学术来者耶？此犹曰其普通者，请举一二人之力左右世界者，而条论之。

一曰歌白尼(Copernicus,生于一四七三年,卒于一五四三年。)之天文学。泰西上古天文家言，亦如中国古代，谓天圆地方，天动地静。罗马教会，主持是论，有倡异说者，辄以非圣无法罪之。当时哥仑布虽寻得美洲，然不知其为西半球，谓不过亚细亚东岸之一海岛而已。及歌白尼地圆之学说出，然后玛志仑（Magellan，以一五一九年始航太平洋一周。）始寻得太平洋航海线，而新世界始开。今日之有亚美利加合众国，灿然为世界文明第一，而骎

骎握全地球之霸权者，歌白尼之为之也。不宁惟是，天文学之既兴也，从前宗教家种种凭空构造之谬论，不复足以欺天下，而种种格致实学从此而生。

虽谓天文学为宗教改革之强援，为诸种格致学之鼻祖，非过言也。哥白尼之关系于世界何如也！

二曰倍根、笛卡儿之哲学。中世以前之学者，惟尚空论，呶呶然争宗派，争名目，口崇希腊古贤，实则重诬之，其心思为种旧习所缚，而曾不克自拔。及倍根出，专倡格物之说，谓言理必当验事物而有征者，乃始信之。及笛卡儿出，又倡穷理之说，谓论学必当反诸吾心而自信者，乃始从之。此二派行，将数千年来学界之奴性，犁庭扫穴，靡有孑遗，全欧思想之自由，骤以发达，日光日大，而遂有今日之盛。故哲学家恒言，二贤者，近世史之母也。倍根、笛卡儿之关系于世界何如也！

三曰孟德斯鸠（Montesquieu，法国人，生于一六八九年，卒于一七五五年。）之著《万法精理》。十八世纪以前，政法学之基础甚薄，一任之于君相之手，听其自腐败自发达。及孟德斯鸠出，始分别三种政体，论其得失，使人知所趣问。又发明立法、行法、司法三权鼎立之说，后此各国，靡然从之，政界一新，渐进以迄今日。又极论听讼之制，谓当废拷讯，设陪审，欧美法廷庭，遂为一变。又谓贩卖奴隶之业，大悖人道，攻之不遗余力，实为后世美、英、俄诸国放奴善政之嚆矢。其他所发之论，为法兰西及欧洲诸国所采用，遂进文明者，不一而足。孟德斯鸠实政法学天使也。其关系于世界何如也！

四曰卢梭（Rousseau，法国人，生于一七一二年，卒于一七七八年。）之倡天赋人权。欧洲古来，有阶级制度之习，一切政权、教权，皆为贵族所握，平民则视若奴隶焉。

及卢梭出，以为人也者生而有平等之权，即生而当享自由之福，此天之所以与我，无贵贱一也，于是著《民约论》（Social Contact，）大倡此义。谓国家之所以成立，乃由人民合群结约，以众力而自保其生命财产者也，各从其意之自由，自定约而自守之，自立法而自遵之，故一切平等。若政府之首领及各种官吏，不过众人之奴仆，而受托以治事者耳。自此说一行，欧洲学界，如旱地起一霹雳，如暗界放一光明，风驰云卷，仅十余年，遂有法国大革命之事。自兹以往，欧洲列国之革命，纷纷继起，卒成今日之民权世界。《民约论》者，法国大革命之原动之也；法国大革命，十九世纪全世界之原动力也。卢梭之关系于世界何如也！

五曰富兰克今（Franklin，美国人，生于一七〇六年，卒于一七九〇年。）之电学，瓦特（Watt，英人，生于一七三六年，卒于一八一九年。）之汽机学。十九世纪所以异于前世纪者何也？十九世纪有缩地之方，前人以马力行，每日不能过百英里者，今则四千英里之程，行于海者十三日而可达，行于陆者三日而可达矣，则轮船铁路之为之也。昔日制帽、制靴、纺纱、织布等之工，以若干时而能制成一枚者，今则同此时刻，能制至万枚以上矣。伦敦一报馆一年所用之纸，视十五世纪至十八世纪四百年间所用者，有加多焉，则制造机器之为之也。美国大统领下一教书，仅一时许，而可以传达于支那，上午在印度买货，下午可以在伦敦

银行支银，则电报之为之也。凡此数者，能使全世界之政治、商务、军事，乃至学问、道德，全然一新其面目。而造此世界者，乃在一煮沸水之瓦特（瓦特因沸水而悟汽机之理。）与一放纸鸢之富兰克令（富氏尝放纸鸢以验电学之理）。二贤之关系于世界何如也！

六曰亚丹·斯密（Adam Smith，英国人，生于一七二三年，卒于一七九〇年。）之理财学。泰西论者，每谓理财学之诞生日何日乎？即一千五百七十六年是也。何以故？盖以亚丹斯密氏之《原富》（Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations，此书侯官严氏译），出版于是年也。此书之出，不徒学问界为之变动而已，其及于人群之交际，及于国家之政治者，不一而足。而一八四六年以后，英国决行自由贸易政策（Free Trade），尽免关锐，以致今日商务之繁盛者，斯密氏《原富》之论为之地。近世所谓人群主义（Socialism），专务保护劳力者，使同享乐利，其方策渐为自今以后之第一大问题。亦自斯密氏发其端，而其徒马尔沙士大倡之，亚丹·斯密之关系于世界何如也！

七曰伯伦知理（Bluntschili，德国人，生于一八〇八年，卒于一八八一年。）之国家学。伯伦知理之学说，与卢梭正相反对者也。虽然，卢氏立于十八世纪，而为十九世纪之母；伯氏立于十九世纪，而为二十世纪之母。自伯氏出，然后定国家之界说，知国家之性质、精神、作用为何物，于是国家主义乃大兴于世。前之所谓国家为人民而生者，今则转而云人民为国家而生焉，使国民皆以爱国为第一之义务，而盛强之国乃立，十九世纪末世界之政治

则是也。而自今以往，此义愈益为各国之原力，无可疑也。伯伦知理之关系于世界何如也！

八曰达尔文（Darwin Charles，英国人，生于一八〇九年，卒于一八八二年。）之进化论。前人以为黄金世界在于昔时，而末世日以堕落，自达尔文出，然后知地球人类，乃至一切事物，皆循进化之公理，日赴于文明。前人以为天赋人权，人生而皆有自然应得之权利，及达尔文出，然后知物竞天择，优胜劣败，非图自强，则决不足以自立。达尔文者，实举十九世纪以后之思想，彻底而一新之者也。是故凡人类智识所能见之现象，无一不可以进化之大理贯通之。政治法制之变迁，进化也；宗教道德之发达，进化也；风俗习惯之移易，进化也。数千年之历史，进化之历史，数万里之世界，进化之世界也。

故进化论出，而前者宗门迷信之论，尽失所据。教会中人，恶达氏滋甚，谓有一魔鬼住于其脑云，非无因也。此义一明，于是人人不敢不自勉为强者、为优者，然后可以立于此物竞天择之界。无论为一人，为一国家，皆向此鹄以进，此近世民族帝国主义（National Imperialism，民族自增植其势力于国外，谓之民族帝国主义。）所由起也。

此主义今始萌芽，他日且将磅礴充塞于本世纪而未有已也。虽谓达尔文以前为一天地，达尔文以后为一天地可也。其关系于世界何如也。

以上所列十贤，不过举其荦荦大者。至如奈端（Newton，英人，生于一六四一年，卒于一七二七年。）之创重学，嘉列（Guericke，

德国人，生于一六〇二年，卒于一六八六年。）怀黎（Boyle，英人，生于一六二六年，卒于一六九一年。）之制排气器，连挪士（Linneus，瑞典人，生于一七〇七年，卒于一七七八年。）之开植物学，康德（Kant，德国人，生于一七二四年，卒于一八〇四年。）之开纯全哲学，皮里士利（Priestley，英人，生于一七三三年，卒于一八〇四年。）之化学，边沁（Bentham，英人，生于一七四七年，卒于一八三二年。）之功利主义，黑拔（Herbart，生于一七七六年，卒于一八四一年。）之教育学，仙士门（St.Simon，法人），喀谟德（Comte，法人，生于一七九五年，卒于一八五七年。）之倡人群主义及群学，约翰弥勒（John Stuart Mill，英人，生于一八〇六年，卒于一八七三年。）之论理学、政治学、女权论，斯宾塞（Spencer，英人，生于一八二〇年，今犹生存。）之群学等，皆出其博学深思之所独得，审诸今后时势之应用，非如前代学者，以学术为世界外遁迹之事业，如程子所云“玩物丧志”也。以故其说一出，类能耸动一世，饷遗后人。呜呼，今日光明灿烂、如荼如锦之世界何自来乎？实则诸贤之脑髓、之心血、之口沫、之笔锋，所组织之而庄严之者也。

亦有不必自出新说，而以其诚恳之气，清高之思，美妙之文，能运他国文明新思想，移植于本国，以造福于其同胞，此其势力，亦复有伟大而不可思议者。如法国之福禄特尔（Voltaire，生于一六九四年，卒于一七七八年），日本之福泽谕吉（去年卒），俄国之托尔斯泰（Tolstoi，今尚生存。）诸贤是也。福禄特尔当路易第十四全盛之时，怒然忧法国前途，乃以其极流丽之笔，写

极伟大之思，寓诸诗歌院本小说等，引英国之政治，以讥讽时政，被锢被逐，几濒于死者屡焉，卒乃为法国革新之先锋，与孟德斯鸠、卢梭齐名。盖其有造于法国民者，功不在两人下也。福泽谕吉当明治维新以前，无所师授，自学英文，尝手抄《华英字典》一过，又以独力创一学校，名曰庆应义塾，创一报馆，名曰《时事新报》，至今为日本私立学校、报馆之巨擘焉，著书数十种，专以输入泰西文明思想为主义。

日本人之知有西学，自福泽始也；其维新改革之事业，亦顾问于福泽者十而六七也。

托尔斯泰，生于地球第一专制之国，而大倡人类同胞兼爱平等主义，其所论盖别有心得，非尽凭借东欧诸贤之说者焉。其所著书，大率皆小说，思想高彻，文笔豪宕，故俄国全国之学界，为之一变。近年以来，各地学生咸不满于专制之政，屡屡结集，有所要求，政府捕之、锢之、放之、逐之，而不能禁，皆托尔斯泰之精神所鼓铸者也。

由此观之，福禄特尔之在法兰西，福泽谕吉之在日本，托尔斯泰之在俄罗斯，皆必不可少之人也。苟无此人，则其国或不得进步，即进步亦未必如是其骤也。然则如此等人者，其于世界之关系何如也！

吾欲敬告我国学者曰：公等皆有左右世界之力，而不用之何也？公等即不能为倍根、笛卡儿、达尔文，岂不能为福禄特尔、福泽谕吉、托尔斯泰？即不能左右世界，岂不能左右一国？苟能左右我国者，是所以使我国左右世界也。吁嗟山兮，穆如高兮；

吁嗟水兮，浩如长兮。吾闻足音之跫然兮，吾欲溯洄而从之兮，吾欲馨香而祝之兮！

1902 年 2 月 8 日

俱分进化論

章太炎

编者按：原载于 1906 年 9 月《民报》第七号。对于我们理解社会学在中国早期的本土化而言，章太炎是不可绕开的重要学者，他翻译日本社会学者岸本能武太的《社会学》于 1902 年由上海广智书局出版（日文版出版于 1900 年），比严复翻译的斯宾塞《群学肄言》（即《社会学研究法》）要早一年，堪称近代中国出版的第一部叙述完整的社会学译著。“俱分进化论”是章太炎对岸本能武太的社会进化论、社会有机论的实质性推进，文中表达了章太炎对进化论的独特理解，即社会进化不是单线递进发展，而是多重双向、迂回曲折的发展过程，人类社会善恶并进、苦乐并进。尤其值得注意的是，章太炎结合唯识宗“阿赖耶识”理论阐释了善恶种子“熏习”同步增长，佛学思想与西方理论的融合及其在社会变革中的激进应用，是社会学本土化过程中的一个深邃命题。参照王汎森在《章太炎的思想：1868-1919 及其对儒学传统的冲击》(时报文化出版社，1985 年) 中对此问题的讨论。

近世言进化论者，盖昉于海格尔氏。虽无进化之明文，而所谓世界之发展，即理性之发展者，进化之说，已蘖芽其间矣。达尔文、斯宾塞尔辈应用其说，一举生物现象为证，一举社会现象为证。如彼所执，终局目的，必达于尽美醇善之区，而进化论始成。同时即有赫衰黎氏与之反对。赫氏持论，徒以世运日进，生齿日繁，一切有情，皆依食住，所以给其欲求者，既有不足，则相争相杀，必不可已，沾沾焉以贫乏失职为忧，而痛心于彗星之不能拂地，以埽万物而剿绝之。此其为说，亦未为定论也。当海格尔始倡“发展论”时，索宾霍尔已与相抗，以世界之成立，由于意欲盲动，而知识为之仆隶。盲动者，不识道途，惟以求乐为目的，追求无已。如捷足者之逐日月，乐不可得，而苦反因以愈多。然后此智识者，又为意欲之诤臣，止其昌狂妄行，与之息影于荫下也。则厌世观始起，而稍稍得望涅槃之门矣。其说略取佛家，亦与僧佉论师相近，持论固高，则又苦无证据。虽然，吾不谓进化之说非也。即索氏之所谓追求者，亦未尝不可称为进化。若云进化终极，必能达于尽美醇善之区，则随举一事，无不可以反唇相稽。彼不悟进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进，专举一方，惟言智识进化可尔。若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐影，非有他也。智识愈高，虽欲举一废一而不可得。曩时之善恶为小，而今之善恶为大；曩时之苦乐为小，而今之苦乐为大。然则以求善、求乐为目的者，果以进化为最幸耶？其抑以进化为最不幸耶？进化之实不可非，而进化

之用无所取，自标吾论曰《俱分进化论》。

善恶苦乐之并进也，且无以社会明之，而专以生物明之。今夫有机物界以乳哺动物为最高，在乳哺动物中，以又裸形而两足者为最高，无爪牙而能御患，无鳞毛而能御寒，无羽翼而能日驰千里，此非人之智识，比于他物为进化欤？以道德言，彼虽亦有父子兄弟之爱，顾其爱不能持久，又不知桄充其爱，组织团体以求自卫，聚麀[1]之丑，争食之情，又无时或息也。人于前者能扩张之，于后者能禁防之，是故他物唯有小善，而人之为善稍大。虽然，人与百兽，其恶之比较为小乎？抑为大乎？虎豹以人为易与而啖食之，人亦以牛羊为易与而啖食之。牛羊之视人，必无异于人之视虎豹，是则人类之残暴，固与虎豹同尔。虎豹虽食人，犹不自残其同类，而人有自残其同类者！太古草昧之世，以争巢窟、竞水草而相杀者，盖不可计，犹以手足之能，土丸之用，相抵相射而止。国家未立，社会未形，其杀伤犹不能甚大也。既而团体成矣，浸为戈矛剑戟矣，浸为火器矣，一战而伏尸百万，蹀血千里，则杀伤已甚于太古。纵令地球统一，弭兵不用，其以智谋攻取者，必尤甚于畴昔。何者？杀人以刃，固不如杀人以术，与接为构，日以心斗，则驱其同类，使至于悲愤失望而死者，其数又多于战，其心又憯于战，此固虎豹所无，而人所独有也。由是以观，则知由下级之乳哺动物，以至人类，其善为进，其恶亦为进也。以生计言，他物所以养欲给求者少，惟人为多。最初生物，若阿米巴，若毛柰伦，期于得食而止耳。视觉、听觉、嗅觉皆未形成，则所以取乐者少，鱼亦期于得水而止，鸟亦期于得木而止耳。供鰍以

毛嫱、西施，乐鶗以钧天、九韶，彼固无所于乐也。乳哺动物愈进化矣，幼眇之音，姝丽之色，芳泽之气，至于蝯狙[2]而能乐之，其所乐者，亦几微也。一昔而得之，而不为甚乐，一昔而失之，而亦不为甚苦，故苦乐之量必小。若人则非独有五官之乐也，其乐固可以恒久，自五官而外，其乐又有可以恒久者，于是摄受之念始成，衽席之情，床笫之乐，刍豢之味，裘帛之温，无不可以常住。其始徒以形质现前为乐，其后则又出于形质以外，由饱暖妃匹而思土地，由土地而思钱帛，由钱帛而思高官厚禄。土地欤？钱帛欤？高官厚禄欤？此固不可直接以求乐者，而求乐之方便，必自此始。有此而后饱暖妃匹之欲，可以无往不遂也。虽然，其始之乐此者，为间接以得饱暖妃匹之欲，其卒则遂以此为可乐，而饱暖妃匹之欲，亦或因此而牺牲之。又其甚者，则以名誉为乐，而土地钱帛、高官厚禄亦或因此而牺牲之。此其为乐，岂他动物所敢望者？然而求此乐者，必非可以一踊获也，将有所营画而后获之。下者奔走喘息，面目黎黑，以求达其五官之欲，其苦犹未甚也。求土地者，求钱帛者，求高官厚禄者，非直奔走喘息、面目黎黑而已，非含垢忍辱则不可得。今夫动物之情虽异，而其喜自尊贵，不欲为外物所陵藉者，则动物之同情也。必不得已，而至于含垢忍辱，笞我詈我，碾我践我，以主人臧获之分而待我，我犹鞠躬磬折以承受之，此其为苦，盖一切生物所未有也。虽求名誉者，宁或异此？于世俗之名誉，求之之道，固无以愈于前矣。道德、功业、学问之名誉，于名誉为最高，其求之亦愈艰苦。有时而求此道德、功业、学问之名，乃不得不举此道德、功业、学

问之实而丧之。有时而求此道德、功业、学问之名，乃不得不举此可以受用道德、功业、学问之名者而亦丧之，杀身灭种，所不恤矣！此其为苦，则又有甚于前者，以彼其苦而求是乐，其得之者犹可以自喜也，而不得者十犹八九。藉令得之，犹未知可以摄受否也？藉令可以摄受，受之愈乐，则舍之也愈苦。佛说诸天终时，现五衰相，其苦甚于人类。今观富贵利达之士，易箦告终，其苦必甚于贫子；贫子之死，其苦必甚于牛马，牛马之死，其苦必甚于鱼鳖。下至腔肠、囊状、桑葚诸物，而死时受苦之剂量，亦愈减矣。是不亦乐之愈进者，其苦亦愈进乎？

上来所说，善恶苦乐同时并进，唯举一二事证，今更求其原理，并举例以明之。

善恶何以并进？一者由熏习性。生物本性，无善无恶，而其作用，可以为善为恶。是故阿赖邪识，惟是无覆无记；无记者，即无善无恶之谓。其末那识，惟是有覆无记；至于意识，而始兼有善恶无记。纯无记者，名为本有种子；杂善恶者，名为始起种子。一切生物，无不从于进化之法而行，故必不能限于无记，而必有善恶种子与之杂糅；不杂糅者，惟最初之阿米巴尔。自尔以来，由有覆故，种种善恶，渐现渐行，熏习本识，成为种子。是故阿赖邪识亦有善恶种子伏藏其间，如清流水杂有鱼草等物。就轮回言，善恶种子，名为羯磨业识，此不可为常人道者。就生理言，善恶种子，则亦祖父遗传之业识已。种子不能有善而无恶，故现行亦不能有善而无恶。生物之程度愈进而为善，为恶之力亦因以愈进，此最易了解者。二者由我慢心，由有末那执此阿赖邪

识，以为自我，念念不舍，于是生四种心。希腊古德以为人之所好，曰真、曰善、曰美。好善之念，惟是善性；好美之念，是无记性；好真之念，半是善性，半无记性。虽然，人之所好，止于三者而已乎？若惟三者，则人必无恶性，此其缺略可知也。今检人性好真、好善、好美而外，复有一好胜心。好胜有二：一、有目的之好胜，二、无目的之好胜。凡为追求五欲财产、权位、名誉而起竞争者，此其求胜非以胜为限界，而亦在其事、其物之可成，是为有目的之好胜；若不为追求五欲财产、权位、名誉而起竞争者，如鸡、如蟋蟀等，天性喜斗，乃至人类亦有其情，如好弈棋与角力者，不必为求博赙，亦不必为求名誉，惟欲得胜而止，是为无目的之好胜。此好胜者，由于执我而起，名我慢心，则纯是恶性矣。是故真、善、美、胜四好，有兼善、恶、无记三性，其所好者，不能有善而无恶，故其所行者，亦不能有善而无恶。生物之程度愈进，而为善为恶之力，亦因以愈进，此亦易了解者。若在一人，善云恶云，其力皆强，互相抵抗，甲者必为乙者征服而止，固非善恶兼进。而就一社会、一国家中多数人类言之，则必善恶兼进，于下举例：

一、如欧洲各国，自斯巴达、雅典时代，以至今日，贵族平民之阶级，君臣男女之崇卑，日渐划削，则人人皆有平等之观，此诚社会道德之进善者。然以物质文明之故，人所尊崇，不在爵位，而在货殖。富商大贾之与贫民，不共席而坐、共车而出，诸佣雇者之事其主人，竭忠尽瘁，犹必以佞媚济之。虽无稽首折腰之礼，而其佞媚有甚于是者。东方诸国，诚人人趋附势利矣，犹

以此为必不应为之事。独欧洲则举此以为天经地义（除少数之持社会主义者）。此非其进于恶耶？往者旧教盛行，迫人以必不愿从之事，自宗教改良，而人人有信教之自由，此诚社会道德之进善者。虽然，基督教未行以前，如琐格拉底辈，以身殉道，蹈死不顾；基督教既行以后，奉教者以舍身救人为志，则殉道者尤不可以更仆数。乃至路德之倡新教，其风亦未尝绝也。今日之以身殉道者，犹有其人乎？其在中国与非、澳诸洲者，或以智穷力竭，无所复之，而不得不就范醢，其同类则相高以以身殉道之名，究其实际，怯懦畏葸之尤也。非直宗教，今之欧人，强毅敢死之风，已渐消灭，而吝惜身命，希于苟安而止者，所在皆是。风教陵迟，志节颓丧，其进于恶也，盖已甚矣！

二、如日本人言：日本维新以后，以新道德与旧道德相参，其奉法守节，胜于往古。曩者轻果好斗之风，渐转而为国家死难，此固社会道德之进善者。虽然，国势渐隆，法律渐备，纳其臣民于轨范之中，诸公卿间，求其刚严直大如西乡隆盛者，盖不可复睹矣！往者虽轻侠自喜，而士人之倜傥非常者，亦往往而有，若中江笃介、福泽谕吉诸公，诚可为东方师表也。今其学术虽胜于前，然有不为政府效用者乎？有不为富贵利禄而动者乎？日本维新才四十年，而其善之进如此，其恶之进，亦既如此矣。

三、如中国。中国自宋以后，有退化而无进化，善亦愈退，恶亦愈退，此亦可为反比例也。论者或谓周、秦以上，戕杀烝报之事，记于《春秋》者，不可偻指。常疑前世道德，必无以愈于今，此大误也。春秋之世，戕报，不以为忌，常在世家贵族。若

乃尾生之信，沮、溺丈人之节，亦为后代所无。虽至战国，士人习以游说为事，然豫让、聂政、荆轲之徒，其侠烈有足多者。墨翟之仁，庄周之高，陈仲子之廉介，自汉以后，可复得乎？东汉风俗，二千年中为殊胜，而奸雄亦出其间，互相争竞而不可已。唐世风烈，稍近战国矣，急科名、趋利禄者日多，而高洁者亦因以愈多。阳城、元德秀，特其最著者也。自宋以后，渐益退化，至满洲为甚。程、朱、陆、王之徒，才能自保，而艰苦卓绝，与夫遁世而无闷者，竟不可见，此则善之退化矣。矫称蜂出，誓盟不信，官常之堕败，士风之庸猥，党见之狭陋，工商之狙诈，此诚可谓恶也。夫善恶虽殊，而其资于伟大雄奇之气则一。然观今日为篡者，惟能为石敬瑭、吴三桂，而必不能为桓温、刘裕；为奸者，惟能为贾似道、史弥远，而必不能为元载、蔡京。朝有谀佞，而乏奸雄；野有穿窬，而鲜大盗；士有败行，而无邪执；官有两可，而少顽鬙。方略不足以济其奸，威信不足以和其众，此亦恶之退化也。

苦乐何以并进？凡苦有三：一曰怨憎会苦，二曰求不得苦，三曰爱别离苦。乐者反是。苦又有二：一曰苦受，苦事现前，逼夺身心，不能暂舍，是为苦受。二曰忧受，苦事未来，豫为愁戚，苦事已去，追为痛悼，是为忧受。乐亦有二：一曰乐受，乐事现前，瞑瞒耽溺，若忘余事，是为乐受。二曰喜受，乐事未来，豫为掉动，乐事已去，追为顾恋，是为喜受。世界愈进，相杀相伤之事渐少，而阴相排挤之事亦多。彼时怨憎会苦，惟在忧受，不在苦受。惟此一苦，或少减于畴昔，需求日繁，供给不逮，求不

得苦，较前为甚。所求既得，其乐胜前，一旦死亡，舍此他去，爰别离苦，则较前为最甚。非直如是而已，一、感官愈敏，应时触发，其感乐则愈切，其感苦亦愈切。例如犬羊娩乳，熙怡自得，人间妇女，则以娩乳为最苦。以文明人较野蛮人，则娩乳为尤苦也。二、卫生愈善，无少毁伤，其感乐则愈久，其感苦亦愈久。例如蛙失其肢，守宫丧尾，习为故常，则补缺力亦易发达，丧失未久，完具如故。高等动物无常失肢体之事，偶尔丧失，则补缺力亦无所用。又如野蛮人众，刀剑创痍，应时完好；文明人众，则无此事，虽有药物，而伤甚者，必难骤复也。三、思想愈精，利害较著，其思未来之乐愈审，其虑未来之苦亦愈审。例如火将焚栋，燕雀处堂，颜色不变；若在小儿，亦鲜危怖；其在成人，则望气而矍然也。四、资具愈多，悉为己有，其得乐之处愈广，其得苦之处亦愈广。例如贫子家中，徒四壁立，一身以外，无所受乐，亦复无所受苦；若在富人，田园金帛，围绕形躯，多得一物，即有余欢，略失一物，亦有余憾也。五、好尚愈高，执著不舍，其器所引之乐愈深，其器所引之苦亦愈深。例如狎客冶游，所遇既广，无所缠绵，顺之不为甚乐，逆之不为甚苦；若笃于伉俪者，稍有乖违，其苦已甚。又如学究鄙儒，恣意记录，不劳心力，得失之间，亦无苦乐；若耽于撰述者，略有残损，苦亦随之。六、夭殇愈少，各保上龄，其受乐之时愈永，其受苦之时亦愈永。例如姑、朝菌，一瞬已亡，其苦其乐，亦云暂矣；若在牛羊，其寿稍永，常得豢养之乐，亦常受鞭棰之苦也。如上所举，苦乐相资，必不得有乐无苦，善恶并进，犹云泛指全体；苦乐并进，则

非特遍于全体，而亦局于一人。其并进之功能，盖较善恶为甚矣。

上来所述，善恶、苦乐二端，必有并进兼行之事。世之渴想于进化者，其亦可以少息欤？抑吾尝读赫尔图门之《宗教哲学》矣，其说曰："有恶根在，必有善根，若恬憺无为者，其善根亦必断绝。"此谓恶尚可为，而厌世观念，则必不可生也。不悟厌世观念，亦有二派：其一，决然引去，惟以出此世界为利，亦无余念及于众生，此佛家所谓钝性声闻，无有菩提种子者也。其一，以世界为沉浊，而欲求一清净殊胜之区，引彼众生，爰得其所，则不惮以身入此世界，以为接引众生之用，此其志在厌世，而其作用则不必纯为厌世。若是，则何不可厌世之有？抑吾又读羯通哥斯之《社会学》矣，其说曰："凡彼乐受，先由轧轹，第一轧轹，惟是苦观，第二轧轹，始有乐观。"此谓苦不可厌，于苦受后，得有乐受继之而起也。不悟人之追求，固无穷极，方其乐时，虽知有乐，久之而其乐亦可厌矣，则必求一新乐以代其已谢者。于是第一轧轹之新苦，又必先于新乐而生，求乐无已，其得苦亦无已，后得之乐，果足与先受之苦相庚偿乎？况其所谓乐者，同时必有苦受与之方轨丽骖而进，是先受之苦为纯苦，而后得之乐，惟是苦乐相参也。然则进化之乐，又曷足欣羡也哉？或曰："今之世未为究竟进化，善恶、苦乐，犹未达于顶点，故人之希望者多，而厌弃者犹少，无宁任其进化，使人人知有世界极恶、自身最苦之时，则必有憬然反顾者。当尔所时，厌世之说，于是昌矣！"此其为说，亦本赫尔图门调和进化、厌世二主义者，世有勇猛大心之士，不远而复，吾宁使之早弃斯世，而求之于视听言思之外，

以济众生而灭度之。纵令入世，以行善为途径，必不应如功利论者，沾沾于公德、私德之分。康德所云“道德有对内之价值，非有对外之价值”者，庶几近于“无漏善”哉！何以故？尽欲度脱等众生界，而亦不取众生相，以一切众生，及与己身，真如平等无别异故。既无别异，则惟有对内之价值，而何公德、私德之分乎？其次，无勇猛大心者，则惟随顺进化，渐令厌弃。夫以进化之力，使斯世趋于为鬼为魅，则穷而知所返，此法尔无可遁者。然随顺进化者，必不可以为鬼为魅、为期望于进化诸事类中，亦惟择其最合者而倡行之，此则社会主义，其法近于平等，亦不得已而思其次也。

[1]《礼记 · 曲礼上》：“夫唯禽兽无礼，故父子聚麀。”聚是共的意思，麀指的是母鹿。

[2] 蝯狙是古书中的猴子。蝯是猿的异体字。

阶级竞争与互助

李大钊

编者按：原载于 1919 年 7 月 6 日的《每周评论》第 29 号，署名“守常”。李大钊是马克思主义在中国的主要传播者，他对马克思主义的阐释代表了左翼理论或社会学马克思主义进入汉语学术、落地生根的过程。按照黄冬娅对阶级理论的知识考古学研究，1902 年的中国知识界相当热衷于社会进化论，严复翻译的“物竞天择，适者生存”进入了中国人的视野，实际上也为阶级斗争学说的传入奠定了知识基础；而最早阐释马克思主义的中国人马君武于 1903 年发表《社会主义与进化论比较》，指出了社会主义学说中，阶级竞争与进化论的结合，而促进社会进步的阶级竞争学说意味着，社会主义不仅是达尔文社会进化论的物竞天择，它还有一种“和谐”，指向的是利益共享、仁爱正义、协和平等，这可以解释为什么“class struggle”最初并不是翻译为有暴力意味的“阶级斗争”，而是译为“阶级竞争”。见黄冬娅，“对‘阶级’理论传入中国的历史考察”，《二十一世纪》2003 年 6 月号，第 63 页。我们可以看到，李大钊写于 1919 年的这篇文章所采用的，正是“阶级竞争”，文中尤其强调了阶级竞争终将被互助所取代

的观点。但自这篇文章发表之后，李大钊的阶级学说有了微妙的转变。

Ruskin 说过："竞争的法则，常是死亡的法则。协合的法则，常是生存法则。"William Morris 也说："有友谊是天堂，没有友谊是地狱"。这都是互助的理想。

一切形式的社会主义的根萌，都纯粹是伦理的。协合与友谊，就是人类社会生活的普遍法则。

我们要晓得人间社会的生活，永远受这个普遍法则的支配，就可以发见出来社会主义者共同一致认定的基础，何时何处，都有他潜在。不论他是梦想的，或是科学的，都随着他的知识与能力，把他的概念建立在这个基础上。

这基础就是协合、友谊、互助、博爱的精神。就是把家族的精神推及于四海，推及于人类全体的生活的精神。

我们试一翻 Kropotkin 的"互助论"(Mutual Aid)，必可晓得"由人类以至禽兽都有他的生存权，依协合与友谊的精神构成社会本身的法则"的道理。我们在生物学上寻出来许多证据。自虫鸟牲畜乃至人类，都是依互助而进化的，不是依战争而进化的。由此可以看出人类的进化，是由个人主义向协合与平等的方面走的一个长路程。

人类应该相爱互助，可能依互助而生存，而进化；不可依战争而生存，不能依战争而进化。这是我们确信不疑的道理。依人

类最高的努力，从物心两方面改造世界，改造人类，必能创造出来一个互助生存的世界。我信这是必然的事实。

与这“互助论”仿佛相反的，还有那“阶级竞争（Class Struggle）说”。

这个阶级竞争说，是 Karl Marx 倡的，和他那经济的历史观很有关系。他说人类的生产方法随着生产力的发展而变化，人类的社会关系又随着人类生产方法的变化而变化，人类的精神的文化更随着人类的社会关系的变化而变化。社会组织固然可以说是随着生产力的变动而变动，但是社会组织的改造，必须假手于其社会内的多数人。而为改造运动的基础势力，又必发源于在现在的社会组织下立于不利地位的阶级。那些居于有利地位的阶级，除去少数有志的人，必都反对改造。一阶级运动改造，一阶级反对改造，遂以造成阶级竞争的形势。他在“共产宣言”里说过：“所有从来的历史，都是阶级竞争的历史。”又说：“从来社会的历史都在阶级对立中进行。”他的意思就是说自太古土地共有制崩坏以来，凡过去的历史，社会的经济构造，都建设在阶级对立之上。所谓阶级，就是指经济上利害相反的阶级。具体讲出来，地主、资本家是有生产手段的阶级，工人、农夫是没有生产手段的阶级。在原始社会，经济上的技术不很发达，一个人的劳动，只能自给，并无余裕，所以不发生阶级。后来技术日精，经济上发展日进，一人的劳动渐有余裕。这个余裕，就是剩余劳工。剩余劳工，渐次增加，持有生产手段的起来乘机夺取，遂造成阶级对立的社会。到了生产力非常发展的时候，与现存的社会组织不

相应，最后的阶级争斗，就成了改造社会消泯阶级的最后手段。

有许多人听见这阶级竞争说，很觉可怕，以为人类的生活，若是常此争夺强掠残杀，必没有光明的希望，拿着阶级竞争作改造社会的手段，结果怕造不出光明社会来，所以对于此说，很抱疑虑。

但是 Marx 明明的说：“所有从来的历史，都是阶级竞争的历史。”又说：“资本家的生产关系，是社会的生产方法采敌对形态者的最后。”又说：“人类历史的前史，以今日的社会组织终。”可见他并不是承认人类的全历史，通过去未来都是阶级竞争的历史。他的阶级竞争说，不过是把他的经济史观应用于人类历史的前史一段，不是通用于人类历史的全体。他是确信人类真历史的第一页当与互助的经济组织同时肇启。他是确信继人类历史的前史，应该辟一个真历史的新纪元。

现在的世界，黑暗到了极点。我们为继续人类的历史，当然要起一个大变化。这个大变化，就是诺亚以后的大洪水，把从前阶级竞争的世界洗得干干净净，洗出一个崭新光明的互助的世界来。这最后的阶级竞争，是阶级社会自灭的途辙，必须经过的，必不能避免的。

在那人类历史的前史时代，互助的精神并未灭绝，但因有与互助相反的社会组织，他在世间，逐不断的被毁。人类的真历史开始以后，那自私自利的恶萌，也不敢说就全然灭尽。但是互助的社会组织既然实现，那互助精神的火光，可以烧他，使他不能发生。

这最后的阶级竞争，是改造社会组织的手段。这互助的原理是改造人类精神的信条。我们主张物心两面的改造，灵肉一致的改造。

结一句话：我信人类不是争斗着掠夺着生活的，总应该是互助着友爱着生活的。阶级的竞争，快要息了。互助的光明，快要现了。我们可以觉悟了。

由经济上解释中国近代思想变动的原因

李大钊

编者按：原载于 1920 年 1 月 1 日《新青年》第 7 卷第 2 号，署名李大钊。原载于 1919 年 7 月 6 日的《每周评论》第 29 号，署名“守常”。李大钊是马克思主义在中国的主要传播者，他对马克思主义的阐释代表了左翼理论或社会学马克思主义进入汉语学术、落地生根的过程。按照黄冬娅对阶级理论的知识考古学研究，1902 年的中国知识界相当热衷于社会进化论，严复翻译的“物竞天择，适者生存”进入了中国人的视野，实际上也为阶级斗争学说的传入奠定了知识基础；而最早阐释马克思主义的中国人马君武于 1903 年发表《社会主义与进化论比较》，指出了社会主义学说中，阶级竞争与进化论的结合，而促进社会进步的阶级竞争学说意味着，社会主义不仅是达尔文社会进化论的物竞天择，它还有一种“和谐”，指向的是利益共享、仁爱正义、协和平等，这可以解释为什么“class struggle”最初并不是翻译为有暴力意味的“阶级斗争”，而是译为“阶级竞争”。见黄冬娅，“对‘阶级’理论传入中国的历史考察”，《二十一世纪》2003 年 6 月号，第 63 页。我们可以看到，李大钊写于 1919 年的这篇文章所采用的，

正是“阶级竞争”，文中尤其强调了阶级竞争终将被互助所取代的观点。

凡一时代，经济上若发生了变动，思想上也必发生变动。换句话说，就是经济的变动是思想变动的重要原因。现在只把中国现代思想变动的原因由经济上解释解释。

人类生活的开幕，实以欧罗细亚为演奏的舞台。欧罗细亚就是欧亚两大陆的总称。在欧罗细亚的中央有一凸地，叫作 Table-Land。此地的山脉不是南北纵延的，乃是东西横亘的。因为有东西横亘的山脉，南北交通遂以阻隔，人类祖先的分布移动，遂分为南道和北道两条进路，人类的文明遂分为南道文明——东洋文明——和北道文明——西洋文明——两大系统。中国本部、日本、印度支那、马来半岛诸国、俾露麻、印度、阿富汗尼士坦、俾而齐士坦、波斯、土尔其、埃及等，是南道文明的要路；蒙古、满洲、西伯利亚、俄罗斯、德意志、荷兰、比利时、丹麦、士坎迭拿威亚、英吉利、法兰西、瑞士、西班牙、葡萄牙、意大利、奥士地利亚、巴尔干半岛等，是北道文明的要路。南道的民族，因为太阳的恩惠厚，自然的供给丰，故以农业为本位，而为定住的；北道的民族，因为太阳的恩惠薄，自然的供给啬，故以工商为本位，而为移住的。农业本位的民族，因为常定住于一处，所以家族繁衍，而成大家族制度——家族主义；工商本位的民族，因为常转徙于各地，所以家族简单，而成小家族制度——个人主义。

前者因聚族而居，易有妇女过庶的倾向，所以成重男轻女一夫多妻的风俗；后者因转徙无定，恒有妇女缺乏的忧虑，所以成尊重妇女一夫一妻的习惯。前者因为富于自然，所以与自然调和，与同类调和；后者因为乏于自然，所以与自然竞争，与同类竞争。简单一句话，东洋文明是静的文明，西洋文明是动的文明。

中国以农业立国，在东洋诸农业本位国中，占很重要的位置，所以大家族制度在中国特别发达。原来家族团体一面是血统的结合，一面又是经济的结合。在古代原人社会，经济上男女分业互助的要求，恐怕比性欲要求强些，所以家族团体所含经济的结合之性质，恐怕比血统的结合之性质多些。中国的大家族制度，就是中国的农业经济组织，就是中国二千年来社会的基础构造。一切政治、法度、伦理、道德、学术、思想、风俗、习惯，都建筑在大家族制度上作他的表层构造。看那二千余年来支配中国人精神的孔门伦理，所谓纲常，所谓名教，所谓道德，所谓礼义，那一样不是损卑下以奉尊长？那一样不是牺牲被治者的个性以事治者？那一样不是本着大家族制下子弟对于亲长的精神？所以孔子的政治哲学，修身齐家治国平天下，“一以贯之”，全是“以修身为本”；又是孔子所谓修身，不是使人完成他的个性，乃是使人牺牲他的个性。牺牲个性的第一步就是尽“孝”。君臣关系的“忠”，完全是父子关系的“孝”的放大体，因为君主专制制度完全是父权中心的大家族制度的发达体。至于夫妇关系，更把女性完全浸却：女子要守贞操，而男子可以多妻蓄妾；女子要从一而终，而男子可以细故出妻；女子要为已死的丈夫守节，而男子

可以再娶。就是亲子关系的“孝”，母的一方还不能完全享受，因为伊是隶属于父权之下的；所以女德重“三从”，“在家从父，出嫁从夫，夫死从子”。总观孔门的伦理道德，于君臣关系，只用一个“忠”字，使臣的一方完全牺牲于君；于父子关系，只用一个“孝”字，使子的一方完全牺牲于父；于夫妇关系，只用几个“顺”、“从”、“贞节”的名辞，使妻的一方完全牺牲于夫，女子的一方完全牺牲于男子。孔门的伦理是使子弟完全牺牲他自己以奉其尊上的伦理；孔门的道德是与治者以绝对的权力，资被治者以片面的义务的道德。孔子的学说所以能支配中国人心有二千余年的原故，不是他的学说本身有绝大的权威，永久不变的真理，配作中国人的“万世师表”，因他是适应中国二千余年来未曾变动的农业经济组织反映出来的产物，因他是中国大家族制度上的表层构造，因为经济上有他的基础。这样相沿下来，中国的学术思想都与那静沉沉的农村生活相照映，停滞在静止的状态中，呈出一种死寂的现象。不但中国，就是日本、高丽、越南等国，因为他们的农业经济组织和中国大体相似，也受了孔门伦理的影响不少。

时代变了！西洋动的文明打进来了！西洋的工业经济来压迫东洋的农业经济了！孔门伦理的基础就根本动摇了！因为西洋文明是建立在工商经济上的构造，具有一种动的精神，常求以人为克制自然，时时进步，时时创造。到了近世，科学日见昌明，机械发明的结果促起了工业革命。交通机关日益发达，产业规模日益宏大，他们一方不能不扩张市场，一方不能不搜求原料，

这种经济上的需要，骗着西洋的商人，来叩东洋沉静的大门。一六三五年顷，已竟有荷兰的商人到了日本，以后 Perry Harris 与 Lord Elgin 诸人相继东来，以其商业上的使命开拓东洋的门径，而日本，而中国，东洋农业本位的各国，都受了西洋工业经济的压迫。日本国小地薄，人口又多，担不住这种压迫，首先起了变动，促成明治维新，采用了西洋的物质文明，产业上起了革命——如今还正在革命中——由农业国一变而为工业国，不但可以自保，近来且有与欧美各国并驾齐驱的势力了。日本的农业经济组织既经有了变动，欧洲的文明、思想又随着他的经济势力以俱来，思想界也就起了绝大的变动。近来 Democracy 的声音震荡全国，日本人夸为“国粹”之万世一系的皇统，也有动摇的势子，从前由中国传入的孔子伦理现在全失了效力了。中国地大物博，农业经济的基础较深，虽然受了西洋工业经济的压迫，经济上的变动却不能骤然表见出来。但中国人于有意无意间也似乎了解这工商经济的势力加于中国人生活上的压迫实在是厉害，所以极端仇视他们，排斥他们，不但排斥他们的人，并且排斥他们的器物。但看东西交通的初期，中国只是拒绝和他们通商，说他们科学上的发明是“奇技淫巧”，痛恨他们造的铁轨，把他投弃海中。义和团虽发于仇教的心理，而于西洋人的一切器物一概烧毁，这都含着经济上的意味，都有几分是工业经济压迫的反动，不全是政治上、宗教上、人种上、文化上的冲突。

欧洲各国的资本制度一天盛似一天，中国所受他们经济上的压迫也就一天甚似一天。中国虽曾用政治上的势力抗拒过几回，

结果都是败辱。把全国沿海的重要通商口岸都租借给人，割让给人了，关税铁路等等权力也都归了人家的掌握。这时的日本崛然兴起，资本制度发达的结果，不但西洋的经济力不能侵入，且要把他的势力扩张到别国。但日本以新兴的工业国，骤起而与西洋各国为敌，终是不可能；中国是他的近邻，产物又极丰富，他的势力自然也要压到中国上。中国既受西洋各国和近邻日本的二重压迫，经济上发生的现象，就是过庶人口不能自由移动，海外华侨到处受人排斥虐待，国内居民的生活本据渐为外人所侵入——台湾、满蒙、山东、福建等尤甚——关税权为条约所束缚，适成一种“反保护制”。外来的货物和出口的原料，课税极轻，而内地的货物反不能自由移动，这里一厘，那里一卡，几乎步步都是关税。于是国内产出的原料品以极低的税输出国外，而在国外制成的精制品以极低的税输入国内。国内的工业都是手工工业和家庭工业，那能和国外的机械工业、工厂工业竞争呢？结果就是中国的农业经济挡不住国外的工业经济的压迫，中国的家庭产业挡不住国外的工厂产业的压迫，中国的手工产业挡不住国外的机械产业的压迫。国内的产业多被压倒，输入超过输出，全国民渐渐变成世界的无产阶级，一切生活都露出困迫不安的现象。在一国的资本制下被压迫而生的社会的无产阶级，还有机会用资本家的生产机关；在世界的资本制下被压迫而生的世界的无产阶级，没有机会用资本国的生产机关。在国内的就为兵为匪，跑到国外的就作穷苦的华工，展转迁徙，贱卖他的筋力，又受人家劳动阶级的疾视。欧战期内，一时赴法赴俄的华工人数甚众，战后又用不

着他们了，他们只得转回故土。这就是世界的资本阶级压迫世界的无产阶级的现象，这就是世界的无产阶级寻不着工作的现象。欧美各国的经济变动，都是由于内部自然的发展；中国的经济变动，乃是由于外力压迫的结果，所以中国人所受的苦痛更多，牺牲更大。

中国的农业经济，既因受了重大的压迫而生动摇，那么首先崩颓粉碎的就是大家族制度了。中国一切的风俗、礼教、政法、伦理都以大家族制度为基础，而以孔子主义为其全结晶体。大家族制度既入了崩颓粉碎的运命，孔子主义也不能不跟着崩颓粉碎了。

试看中国今日种种思潮运动，解放运动，那一样不是打破大家族制度的运动？那一样不是打破孔子主义的运动？

第一、政治上民主主义（Democracy）的运动，乃是推翻父权的君主专制政治之运动，也就是推翻孔子的忠君主义之运动。这个运动形式上已算有了一部分的成功。联治主义和自治主义也都是民主主义精神的表现，是打破随着君主专制发生的中央集权制的运动。这种运动的发动，一方因为经济上受了外来的压迫，国民的生活极感不安，因而归咎于政治的不良、政治当局的无能，而力谋改造。一方因为欧美各国 Democracy 的思潮随着经济的势力传入东方，政治思想上也起了一种响应。

第二、社会上种种解放的运动是打破大家族制度的运动，是打破父权（家长）专制的运动，是打破夫权（家长）专制的运动，是打破男子专制社会的运动，也就是推翻孔子的孝父主义、顺夫

主义、贱女主义的运动。如家庭问题中的亲子关系问题、短丧问题，社会问题中的私生子问题、儿童公育问题，妇女问题中的贞操问题、节烈问题、女子教育问题、女子职业问题、女子参政问题，法律上男女权利平等问题（如承继遗产权利问题等）、婚姻问题——自由结婚、离婚、再嫁、一夫一妻制、乃至自由恋爱、婚姻废止——都是属于这一类的，都是从前大家族制下断断不许发生、现在断断不能不发生的问题。原来中国的社会只是一群家族的集团，个人的个性、权利、自由都束缚禁锢在家族之中，断不许他有表现的机会。所以从前的中国，可以说是没有国家、没有个人、只有家族的社会。现在因为经济上的压迫，大家族制的本身已竟不能维持。而随着新经济势力输入的自由主义、个性主义，又复冲入家庭的领土。他的崩颓破灭也是不能逃避的运数。不但子弟向亲长要求解放，便是亲长也渐要解放子弟了；不但妇女向男子要求解放，便是男子也渐要解放妇女了。因为经济上困难的结果，家长也要为减轻他自己的担负，听他们去自己活动，自立生活了。从前农业经济时代，把他们包容在一个大家族里，于经济上很有益处，现在不但无益，抑且视为重累了。至于妇女，因为近代工业进步的结果，添出了很多宜于妇女的工作，也是助他们解放运动的一个原因。

欧洲中世也曾经过大家族制度的阶级，后来因为国家主义和基督教的势力勃兴，受了痛切的打击；又加上经济情形发生变动，工商勃兴，分业及交通机关发达的结果，大家族制度遂立就瓦解。新起的小家族制度，其中只包含一夫一妻及未成年的子女，如今

因为产业进步、妇女劳动、儿童公育种种关系，崩解的气运将来也必然不远了。

中国的劳动运动也是打破孔子阶级主义的运动。孔派的学说，对于劳动的阶级，总是把他们放在被治者的地位，作治者阶级的牺牲。“无君子莫治野人，无野人莫养君子。”“劳心者治人，劳力者治于人。”这些话可以代表孔门贱视劳工的心理。现代的经济组织，促起劳工阶级的自觉，应合社会的新要求，就发生了“劳工神圣”的新伦理，这也是新经济组织上必然发生的构造。

总结以上的论点：第一，我们可以晓得孔子主义（就是中国人所谓纲常名教）并不是永久不变的真理。孔子或其他古人，只是一代哲人，决不是“万世师表”。他的学说所以能在中国行了二千余年，全是因为中国的农业经济没有很大的变动，他的学说适宜于那样经济状况的原故。现在经济上生了变动，他的学说，就根本动摇，因为他不能适应中国现代的生活，现代的社会。就有几个尊孔的信徒天天到曲阜去巡礼，天天戴上洪宪衣冠去祭孔，到处建筑些孔教堂，到处传布“子曰”的福音，也断断不能抵住经济变动的势力来维持他那“万世师表”、“至圣先师”的威灵了。第二，我们可以晓得中国的纲常、名教、伦理、道德都是建立在大家族制上的东西。中国思想的变动就是家族制度崩坏的征候。第三，我们可以晓得中国今日在世界经济上实立于将为世界的无产阶级的地位。我们应该研究如何使世界的生产手段和生产机关同中国劳工发生关系。第四，我们可以正告那些钳制新思想的人，你们若是能够把现代的世界经济关系完全打破，再复古代

闭关自守的生活，把欧洲的物质文明、动的文明完全扫除，再复古代静止的生活，新思想自然不会发生。你们若是无奈何这新经济势力，那么只有听新思想自由流行，因为新思想是应经济的新状态、社会的新要求发生的，不是几个青年凭空造出来的。

俄乡纪程(节选)

瞿秋白

编者按：1917 年俄国十月革命后，李大钊在《新青年》发文热情歌颂这“新纪元的创造”，瞿秋白则作为《晨报》特约记者，于 1920 年 10 月 16 日由北京赴俄考察俄国十月革命后实况，写作了《俄乡纪程》和《赤都心史》，前者由商务印书馆于 1922 年 9 月出版。之所以起名“俄乡”，是由于当时的俄国被认为是兵荒马乱、内外交困的国家，亲朋好友劝瞿秋白不要走入绝境；但在经过五四洗礼并执着思考中国出路的瞿秋白看来，俄国却是能带来希望的所在，他期望“心海中的灯塔”能够让自己辨认出“茫无际涯”的前程，进而为大家“辟一条光明的路”。要理解社会学马克思主义一脉在中国最初的发展，李大钊、瞿秋白这两个关键人物的作品需要深入阅读。

二

生活也好似行程。青山绿水，本来山阴道上，应接不暇。疾风迅雷，清阴暖日，就是平平常常一时一节的心绪，也有几多自

然现象的反映。何况自然现象比社会现象简单的多，离人生远得多。社会现象吞没了个性，好一似洪炉大冶，熔化锻炼千万钧的金锡，又好像长江大河，滚滚而下，旁流齐汇，泥沙毕集，任你鱼龙变化，也逃不出这河流域以外。这“生命的大流”虚涵万象，自然流转，其中各流各支，甚至于一波一浪，也在那里努力求突出的生活，因此各相搏击撞涌，转变万千，而他们——各个的分体，整个的总体——都不知道自己，不知道自己的转变在空间时间中生出什么价值。只是蒙昧的“动”，好像随“第三者”的指导，愈走愈远，无尽无穷。——如此的行程已经几千万年了。

人生在这“生命的大流”里，要求个性的自觉（意识），岂不是梦话！然而宇宙间的“活力”，那“第三者”，普遍圆满，暗地里作不动不静的造化者，人类心灵的谐和，环境的应响，证实天地间的真理。况且“他”是“活力”，不流转而流转，自然显露，不着相而着相，自然映照。他在个性之中有，社会之中亦有，非个性有，非社会有，——似乎是“第三者”而非第三者。

“生命大流”的段落，不能见的，如其能见，只有世间生死的妄执，他的流转是不断的；社会现象，仍仍相因，层层衔接，不与我们一明切的对象，人生在他中间，为他所包涵，意识（觉）的广狭不论，总在他之中，猛一看来，好像是完全汩没于他之内。——不能认识他。能认识他的，必定得暂舍个性的本位。——取第三者的地位：“生命大流”本身没有段落，可以横截他一断；社会现象不可认识，有个性的应和响；心灵的动力不可见，有环境为其征象。

在镜子里看影子，虽然不是真实的……可是真实的在那里……

“人生都是社会现象的痕迹，社会现象都是人生反映的蜃楼。”社会吞没了一切，一切都随他自流自转。我如其以要求“突出生活”的意象想侵犯“社会”的城壁，要刻划社会现象的痕迹，要……，人家或者断定我是神经过敏了。

中国社会组织，有几千年惰性化的（历史学上又谓之迟缓律）经济现象做他的基础。家族生产制，及治者阶级的寇盗（帝皇）与半治者阶级的“士”之政治统治包括尽了一部“二十四史”。中国周围的野蛮民族，侵入中国文化，使中国屡次往后退，农业生产制渐渐发达，资本流通状态渐渐迁移，刚有些眉目，必然猛又遇着游牧民族的阻滞。历史的迟缓律因此更增其效力。最近一世纪，已经久入睡乡的中国，才瞢瞢瞳瞳由海外灯塔上得些微光，汽船上的汽笛唤醒他的痴梦，汽车上的轮机触痛他的心肺。旧的家族生产制快打破了。旧的“士的阶级”，尤其不得不破产了。畸形的社会组织，因经济基础的动摇，尤其颠危簸荡紊乱不堪。

我的诞生地，就在这颠危簸荡的社会组织中破产的“士的阶级”之一家族里。这种最畸形的社会地位，濒于破产死灭的一种病的状态，绝对和我心灵的“内的要求”相矛盾。于是痛，苦，愁，惨，与我生以俱来。我家因社会地位的根本动摇，随着时代的潮流，真正的破产了。“穷”不是偶然的，虽然因家族制的维系，亲戚相维持，也只如万丈波涛中的破船，其中名说是同舟共济的人，仅只能有牵衣悲泣的哀情，抱头痛哭的下策，谁救得谁呢？

我母亲已经为“穷”所驱逐出宇宙之外，我父亲也只是这“穷”的遗物。我的心性，在这几几乎类似游民的无产阶级（lumpen proletariat）的社会地位中，融陶铸炼成了什么样子我也不能知道。只是那垂死的家族制之苦痛，在几度的回光返照的时候，映射在我心里，影响于我生活，成一不可灭的影象，洞穿我的心胸，震颤我的肺肝，积一深沉的声浪，在这蜃楼海市的社会里；不久且穿透了万重疑网反射出一心苗的光焰来。

我幼时的环境完全在破产的大家族制度的反映里。大家族制最近的状态，先则震颤动摇，后则渐就模糊澌灭。我单就见闻所及以至于亲自参与的中国垂死的家族制度之一种社会现象而论，只看见这种过程，一天一天走得紧起来。好的呢，人人过一种枯寂无生意的生活。坏的呢，人人——家族中的分子，兄弟，父子，姑嫂，叔伯，——因经济利益的冲突，家庭维系——夫妻情爱关系——的不牢固，都面面相觑戴着孔教的假面具，背地里嫉恨怨悱诅咒毒害，无所不至。“人与人的关系”已在我心中成了一绝大的问题。人生的意义，昏昧极了。我心灵里虽有和谐的弦，弹不出和谐的调。

我幼时虽有慈母的扶育怜爱；虽有江南风物，清山秀水，松江的鲈鱼，西乡的菘菜，为我营养；虽有豆棚瓜架草虫的天籁，晓风残月诗人的新意，怡悦我的性情；虽亦有耳鬓厮磨啾啾情话，亦即亦离的恋爱，安慰我的心灵；良朋密友，有情意的亲戚，温情厚意的抚恤，——现在都成一梦了。虽然如此呵！惨酷的社会，好像严厉的算术教授给了我一极难的天文学算题，闷闷的不能解

决；我牢锁在心灵的监狱里。“内的要求”驱使我，——悲惨的环境，几乎没有把我变成冷酷不仁的“畸零之人”，——我决然忍心舍弃老父及兄弟姊妹亲友而西去了。

四

二十世纪的开始，是我诞生的时候，正是中国史上的新纪元。中国香甜安逸的春梦渐渐惊醒过来，一看已是日上三竿，还懒懒的朦胧双眼欠伸着不肯起来呢。从我七八岁时，中国社会已经大大的震颠动摇之后，那疾然翻复变更的倾向，已是猛不可当，非常之明显了。幼年的社会生活受这影响不小，我已不是完全中国文化的产物；更加以经济生活的揉挪，万千变化都在此中融化，我不过此中一份而已。

二十年来思想激变，一九一一年的革命证明中国旧社会的破产。可惜，因中国五十年的殖民地化使中国资产阶级抑压他的内力，游民的无产阶级大显其功能，成就了那革命后中国社会畸形的变态。资产阶级“自由平等”的革命，只赚着一舆台奴婢匪徒寇盗的独裁制。“自由”“平等”“民权”的口头禅，在大多数社会思想里，即使不生复古的反动思潮，也就为人所厌闻，——一激而成厌世的人生观：或是有托而逃，寻较远于政治科学的安顿心灵所在，或是竟顺流忘反，成绮语淫话的烂小说生涯。所以当我受欧化的中学教育时候，正值江南文学思想破产的机会。所谓“欧化”——死的科学教育——敌不过现实的政治恶象的激刺，

流动的文学思潮的堕落。我江苏第五中学的同学，扬州任氏兄弟及宜兴吴炳文都和我处同样的环境，大家不期然而然同时“名士化”，始而研究诗古文词，继而讨究经籍；大家还以“性灵”相尚，友谊的结合无形之中得一种旁面的训育。然而当时是和社会隔离的。后来我因母亲去世，家庭消灭，跳出去社会里营生，更发见了无量无数的“？”。和我的好友都分散了。来一穷乡僻壤，无锡乡村里，当国民学校校长，精神上判了无期徒刑。所以当时虽然正是袁世凯做皇帝梦的时候，政治思想绝对不动我的心怀。思想复古，人生观只在于“避世”。

唯心的厌世梦是做不长的。经济生活的要求使我寻扬子江而西。旧游的瓜洲，恶化的秦淮，长河的落日，皖赣的江树，和着茫无涯际的波光，沉着浑噩的波声，渗洗我的心性，舒畅我的郁积，到武昌寻着了纯哥，饥渴似的智识欲又有一线可以充足的希望。——饭碗问题间接的解决法。同时却又到黄陂会见表兄周均量，诗词的研究更深入一层；他能辅助我的，不但在此，政治问题也渐渐由他而入我们的谈资。然而他一方面引起我旧时研究佛学的兴趣，又把那社会问题的政治解决那一点萌芽折了。这三四个月的旅行，经济生活的要求虽丝毫没有满足，而心灵上却渐渐得一安顿的“境界”。从此别了均量又到北京，抱着入大学研究的目的。当时家庭已经破碎，别无牵挂，——直到如今；——然而东奔西走，像盲蝇乱投要求生活的出路，而不知道自己是破产的“士的阶级”社会中之一社会现象呵！

从入北京到五四运动之前，共三年，是我最枯寂的生涯。友

朋的交际可以说绝对的断绝。北京城里新官僚“民国”的生活使我受一重大的痛苦激刺。厌世观的哲学思想随着我这三年研究哲学的程度而增高。然而这“厌世观”已经和我以前的“避世观”不相同。渐渐的心灵现象起了变化。因研究国故感受兴趣，而有就今文学再生而为整理国故的志向；因研究佛学试解人生问题，而有就菩萨行而为佛教人间化的愿心。这虽是大言不惭的空愿，然而却足以说明我当时孤独生活中的“二元的人生观”。一部分的生活经营我“世间的”责任，为自立生计的预备；一部分的生活努力于“出世间”的功德，做以文化救中国的功夫。我的进俄文专修馆，而同时为哲学研究不辍，一天工作十一小时以上的刻苦生涯，就是这种人生观的表现。当时一切社会生活都在我心灵之外。学俄文是为吃饭的，然而当时吃的饭是我堂阿哥的，不是我的。这寄生生涯，已经时时重新触动我社会问题的疑问——“人与人之关系的疑问”。

菩萨行的人生观，无常的社会观渐渐指导我一光明的路。五四运动陡然爆发，我于是卷入旋涡。孤寂的生活打破了。最初北京社会服务会的同志：我叔叔瞿菊农，温州郑振铎，上海耿济之，湖州张昭德（后两位是我俄文馆的同学），都和我一样，抱着不可思议的“热烈”参与学生运动。我们处于社会生活之中，还只知道社会中了无名毒症，不知道怎么样医治，——学生运动的意义是如此，——单由自己的体验，那不安的感觉再也藏不住了。有“变”的要求，就突然爆发，暂且先与社会以一震惊的激刺，——克鲁扑德金说：一次暴动胜于数千百万册书报。同时经

八九年中国社会现象的反动，《新青年》《新潮》所表现的思潮变动，趁着学生运动中社会心理的倾向，起翻天的巨浪，摇荡全中国。当时爱国运动的意义，绝不能望文生义的去解释他。中国民族几十年受剥削，到今日才感受殖民地化的况味。帝国主义压迫的切骨的痛苦，触醒了空泛的民主主义的噩梦。学生运动的引子，山东问题，本来就包括在这里。工业先进国的现代问题是资本主义，在殖民地上就是帝国主义，所以学生运动倏然一变而倾向于社会主义，就是这个原因。况且家族农业经济破产，旧社会组织失了他的根据地，于是社会问题更复杂了。从孔教问题，妇女问题一直到劳动问题，社会改造问题；从文字上的文学问题一直到人生观的哲学问题；都在这一时期兴起，萦绕着新时代的中国社会思想。我和菊农，振铎，济之等同志组织《新社会》旬刊。于是我的思想第一次与社会生活接触。而且学生运动中所受的一番社会的教训，使我更明白“社会”的意义。社会主义的讨论，常常引起我们无限的兴味。然而究竟如俄国十九世纪四十年代的青年思想似的，模糊影响，隔着纱窗看晓雾，社会主义流派，社会主义意义都是纷乱,不十分清晰的。正如久壅的水闸,一旦开放，旁流杂出，虽是喷沫鸣溅，究不曾自定出流的方向。其时一般的社会思想大半都是如此。我以研究哲学的积习，根本疑及当时社会思想的“思想方法”。所以我曾说：“现在大家，你说我主张过激，我说你太不彻底，都是枉然的……究竟每一件东西，既是我们的研究对象，就得认个清楚；主观客观的混淆，使你一百年也不能解决一个小小的问题。”虽然如此，我们中当时固然没有

真正的“社会党”，然而中国政府，旧派的垂死的死神，见着“外国的货色”——“社会”两个字，就吓得头晕眼花，一概认为“过激派”，“布尔塞维克”，“洪水猛兽”——于是我们的《新社会》就被警察厅封闭了。这也是一种奇异现象，社会思想的变态：一方面走得极前，一方面落得极后。

此后北京青年思想，渐渐的转移，趋重于哲学方面，人生观方面。也像俄国新思想运动中的烦闷时代似的，“烦闷究竟是什么？不知道。”于是我们组织一月刊《人道》（Humanité）。《人道》和《新社会》的倾向已经不大相同。——要求社会问题唯心的解决。振铎的倾向最明瞭，我的辩论也就不足为重；唯物史观的意义反正当时大家都不懂得。《人道》的产生不久，我就离中国，入俄乡，秉着刻苦的人生观，求满足我“内的要求”去了。

社会调查

陶孟和

编者注：出自陶孟和著《孟和文存》，上海书店出版社 2011 年 5 月版，第 59-62 页。陶孟和是二十世纪二三十年代社会调查运动的主要推动者。这篇倡导社会调查的文章相当有影响力，陶孟和指出中国浩瀚的史书传统中，有关人民的生活记录却极为稀缺，中国人是一个“哑国民”。这提示我们，早期中国社会调查运动不仅有社会改良的关怀，而且有推动知识 / 认识的范式转变的明确指向。

我向来抱着一种宏愿，要把中国社会的各方面全调查一番。这个调查除了学术上的趣味以外，还有实际的功用。一则可以知道吾国社会的好处，例如家庭生活种种事情，婚丧祭祀种种制度，凡是使人民全体生活良善之点，皆应保存；一则可以寻出吾国社会上种种，凡是使人民不得其所，或阻害人民发达之点，当讲求改良的方法。

追溯发这个愿心，却是很早，六年前（一九一二）的春天，

我在伦敦同同学梁君要编纂一部述中国社会生活的书给外国人读。我最初以为凡是中国人，都生长在中国社会里，每天所经验的，所接触的，自然都是中国社会里所发现的事，把他写出来，当不觉有何困难。然而以后写起来的时候，就觉得个人的经验有限，个人所接触的事物限于极小范围，个人所知的社会生活不过是一极小部分。我们过去有好几千年的历史，但是这历史上的社会生活如何，我们却不得而知。我们生长大都在一个地方，我们关于生长地的情形知道的已极不详细，更不必论全中国了。我觉得我们中国各地方人，互相隔阂。所有一知半解，亦不过一小方面，却不是社会之全体。我在编辑的时候于是不得不稍为依赖古今人所著的书籍，补我的经验不完与记忆不清的地方。然而中国关于社会生活的书籍又非常的稀罕，论起群盲所崇拜的人物来，说得“天花乱坠”，叫现在稍有怀疑思想的人看起来，就觉得文人之笔舞文弄墨，不足凭信。及至论到人民一般的状况，记载又失之过于简略。司马迁的《史记》不得不算一部有价值的史书，然而记述人民一般之真状，资料亦非常缺乏。如其“平准书”曰：

汉兴七十余年之间，……民则人给家足，都鄙廪庾皆满。……

所谓“人给家足”，未免太失之空泛。若是现在研究社会经济的考究起来，搜寻各种材料，只就汉兴七十余年间，足可以再著出一部与《史记》长短差不多的经济史来。后人叙述人民一般的事情，都是沿用一种空泛捉摸不着的套语，一般百姓每天如何生存，未有能详细记载的。

以后我忽然想起我国各地方差不多有志书。志书里记各地方

最近二三百年之风俗制度，关于社会生活的材料定然不少。我于是到剑桥大学藏中国书籍的地方，把各种志书都翻阅一过，后来只见江苏某县志书内载有一条：大意谓该处人民业蚕桑，每日侵晨有贫窭之民植立桥畔待雇，日得工资若干文，不得者皆懊丧归家。此短文写出人民经济状况，如经济生存之竞争、生活程度、失业问题，实社会研究之好材料。可惜此类之记载极少。其他志书所载四季之风俗，婚丧之礼节，不是陈旧套语，就是失之简略。我因此才恍然明白了两件事。一则我们中国人于“生活”（生活有两个意思，一就是生存的意思，最为简单，如各种生物与人类全要生活。一则生活之道的意思，如家庭生活、宗教生活，乃是人所特长。是即文中所用之意。文明愈高，则人的生活之道愈精致，愈高尚。所以人不当只求生活，且须求生活之道：若生活不得其道，则宁可舍去生活，亦不为憾。）一道素不注意，素欠研究，所以思想能力用在生活之道者有限。此中固然有种种原因，今日无庸详论，然而此种事实，实在是不可掩的。一则我们人民是不值什么的，不在话下的。我国的文学家宁可以为一个人用几万几十万字夸耀他的功绩德行，不愿用几十个字几百个字叙述一般人民的社会调查真状。外国人常好说我们中国重文，所以典籍之多，世界上各国论起数目来都比不上。我以为中国的书籍比较各文明国数目反太少。所有的都是用铺张扬厉的笔法记些英雄恶霸的故事；或者不合理的文笔，发表不合理的想像，或者如胡适之先生所说，用“奴性逻辑”解释陈言，为古人的奴隶。有几部书是专描写一般人民的？就是各种志书里亦记些“先儒”、“烈女”。先儒、

烈女之外，众男子众女人不计其数，如何生活，却不可得而知了。我们中国人是一个哑国民。人民的欢乐，人民的冤苦，一般生活的状态，除了些诗歌小说之外，绝少有记出来的。而一般能写能画能发表一己之经验的人，又以为秦政、刘邦较当时好几百万的人民重要得多。所谓圣贤豪杰之休戚较诸一般百姓之苦乐重要得多。这种崇拜英雄之理想，就是现在一般愚民希望贤人政治之根源。要知一国之中，不贵在有尧、舜、禹、汤或大彼得、拿坡仑，而贵在一般人民都能发达，不必等着枭雄恶霸就可以自治的。有了“贤人”政客，反防害一般人民能力的发达，“圣人不死”便待人民如聋如哑，如痴如盲，本“圣人”之意旨，定为法律政制，范围社会，那就扰得社会更不宁了。所以研究社会，调查社会上各种现象，有何美点，有何弊病，可以使一般人民全有发展成圣贤之机会，那就用不着“贤人政治”，亦就无“贤人”营私利己之机会了。

我抱着这种希望虽然极久，但是始终没有自身从事调查。三年前，北京青年会设有社会实进会，会员诸君曾调查北京城里人力车夫，当时我就着调查的材料作出一份报告，可以见出人力车是否为一种好职业，其收人是否足供衣食住之资，其职业生，种效果于社会。报告虽不详尽，然以上诸端，颇可使我们猛省，发同情谋救济的方法。但是现在中国的社会调查我以为乡村调查最为重要。我国以农业为本，人民的大部分全是务农，或作农业副产物的工作。所以农间生活实在是我们现在最切要的一个大问题，较比都市生活所产出种种问题切要得多。中国人住在都市里的人

极少，住在乡村里的人极多，要是不研究乡村里生活的状况与技术的情形，分别他们的好处坏处，引导他们向进步的方面发展，成为能自治之国民，而只盼望生在都市里的人受特殊教育，专去治理这些乡村的人，那就是“贤人政治”的思想。这种办法是无益于民，与今日民治的观念凿枘不相入的。所以我们要从事社会调查，应该先从乡村生活农民生活方面着手。

论自杀

陶孟和

编者按：出自陶孟和著《孟和文存》，上海书店出版社 2011 年 5 月版，第 37-42 页。本文值得注意的是，陶孟和在结合梁巨川自杀事件探讨自杀现象时，批评儒家伦理对殉节自杀的颂扬实为荒谬，其中的形式主义道德本质上是奴隶道德；近代以来对爱国心以及殉国行为的颂扬同样是一种欺骗。此处可以把陶孟和的自杀论与涂尔干的自杀论及道德科学论述进行对照。

桂林梁巨川先生因为中国的“国性”已经沦丧，没有立国的根本，打定主意要用自杀的手段唤起国民。他蓄志好几年，一直到去年十月四日才有机会实行他的志愿。他留下了许多的著作，我所读过的是“敬告世人书”[1]和给亲朋家族的遗书，都是说明自杀的理由。那《敬告世人书》里边已经预想到将来一定有人评论他的自杀：有大骂的，有大笑的，有百思不解的，有极口夸奖但是不知道他的心的。现在梁先生已经死了，我们不应该笑骂——笑骂是不合理的举动，平心静气说理的人没有用笑骂做辩论的更

不必夸奖，夸奖给谁听呢？但是我们要明白他自杀的理由。我仔细读了他的著作，觉着他的死是根本于两种误谬的理想。那是不可不解释清楚的。

一样是拿清朝当做国家。梁先生之自杀自称为殉情，拿清朝当做几千年的文化。他说“我为满朝遗臣，故效忠于清”，并且拿民国之人当效忠于民国做比拟。民国之人所效忠的是民国，不是民国的政府。政府不过是人民的一个政治机关；无论他是清朝或是民国的，一个人绝不能为人民的政治机关殉死的。这是政治上的常识，因为东方人习于孔孟的政治哲学，伏在专制政体下长久了，所以把政府和国家的区别都分不清。观念不清，竟至误送性命，彀怎样的危险啊！他的政治观念可批评之点差不多句句都是。我以为这是他受了遗传、教育、环境所限制，应该原谅，无庸详细讨论。那第二种误谬思想是以为自杀可以唤醒世人。这是一个道德问题，也是一个社会问题，我们要稍为详细讨论。讨论分为两层，第一层，自杀是否合乎道德，第二层，自杀是否有效于社会。

自杀是一种社会现象。据社会学者之研究，除了几种低文化民族——例如南美之耶干人（Yahgans）安达曼岛人和澳洲的几种蛮族——不晓得自杀的以外，这种现象不问社会之文野大概是普遍的。[2] 自杀虽然可称为普遍的现象，但是自杀之原因：在各民族里却又不同。低级文化民族自杀之原因有许多种，例如疾病、老年、嫉妒、殇儿、夫死、妻死、凌虐、刑罚、悔恨、仇恨等等都可以产出自杀来。这些种原因在每个社会里都有，因为人生

是受种种自然的社会的限制，现在的社会也没有完全的，生老病死之苦痛，爱恨悲悔之情绪，是人人所不能免的。但是绝不能每个人都因为这些种感情情绪去把自己的生命断绝。这是什么缘故呢？自杀之盛否要看那社会里的制度信仰和自杀者个人的观念如何。印度重女子侍夫，所以寡妇把自己焚化（Sati）。日本推重武士道，所以流行“腹切”(Harakiri)。中国重名节，所以女子殉夫；受了污辱，更要上吊跳井；以先重忠君，所以历史上才有殉节的忠臣烈士。这都是因为社会不反对自杀，并且奖励自杀，（例如建昭忠祠，烈女牌坊，旌表节烈等方法。昔印度寡妇焚化，有许多亲友协助一切。）一个人遇见了可死的条件，发了这个决心，自然要自杀的。欧美信奉耶教的民族反对自杀防范自杀的法律极严，但是他们的社会各种制度也不完全，每年也有许多人为饥寒所迫或为洗白名誉竟至趋于自杀的。现在所论的都假定是心理健全的人，每年自杀者有一大部分是心理有残疾的，我们且不必去论他。

自杀是否合乎道德，要视社会态度的向背为转移。社会的态度是根据着历史传来的习惯和宗教家、哲学家、道德家的教训的。古希腊罗马对于自杀未尝反对，且认为名誉。司脱阿派（Stoics）且以自杀为万有苦痛之解脱。反对自杀最力的是后世的基督教徒。圣僧奥格斯丁（St. Augustine）说受污辱的女子不应该自杀，因为贞洁是心理的德行，失身不是出诸本心，并不得算为失节。（这个道理用现在眼光看起来，理由甚充足。不过奥格斯丁所说是根据于耶教经典，人不该自戕其生。现在的说法是男女的道德

标准应该一样。女子受男子的污辱便去寻死以保贞洁，那污辱女子的男子，毁了自己的贞洁，更妨害旁人的贞洁，又应该怎么样呢？）哲学家脱玛阿坤（Thomas Aquinas）说自杀有三不当：(1) 好生恶死是人的自然倾向，自杀乃背乎这自然倾向，所以是罪孽。(2) 各人都是社会里的一分子，自杀乃有害于社会。(3) 生命是上帝所赐，生杀之权操诸上帝，人不该干涉。这种观念流传到近世，势力极大。欧洲后代立法如没收自杀者财产，处罚那自杀未遂的，都是受了教会的影响。所以厌恶自杀是一般的风气。后来哲学家反抗这种教会的人生观，提倡个人的自由意志，才渐渐的把旧观念打破。法国的曼泰因（Montaigne）、孟德斯鸠、福禄特尔都说政府不应该苛待自杀者。福禄特尔说假使自杀是有害于社会，那各国法律所认可的战争，屠杀生灵又怎么样呢？英国哲学家休谟 (David Hume) 论的最透澈：

假使我有能力可以移转尼罗河的流域不算为罪，为什么我使几磅的血脱离了他所行的自然的路会算一种罪呢？假使处置人的生命完全属于上帝，人类处置自己的生命是侵害他的权利，人要是延长上帝用自然的通则所限定的生命年限岂不也是错了么？假使我已经没有力量为社会造福，假使我或为社会之累，假使我的生命妨害旁人致力于社会，如此，则抛弃我的生命不只是无辜，并且是可以称赞的。（休谟文集，自杀篇。）

德国的康德、费希特、黑格尔又都根据个人的哲学不赞成自杀。所以只就欧洲文化里考察关于自杀的态度，各时代已不相同，各人的主张也不全相一致。但是近来思想的倾向都是脱离教会派

的羁绊，休谟的论调颇可以代表唯理派的意见。从个人的立足点看来，自杀纯然是个人的行为，不能下伦理的判断，或褒贬这个行为。假使一个人心中含有极端之苦痛，无限之悲愁，想要脱离尘世，解脱一切，把生命断送了，这正是自杀者的个人自由；我们应该承认他的自由，不必评论他。但是从社会方面看起来，自杀又是一个社会问题。自杀的结果是损失一个生命，并且使死者之亲族陷于穷困。自杀一定有社会的原因，也一定有社会的影响，所以是一个极重要的问题。我们对于自杀者自身虽然不必下严苛的判断，但是执社会学者之眼光，我们应该研究自杀之原因及其影响。

按中国的成训看来，梁先生之自杀，本不悖乎道德。因为东方人对于自杀与西方不同，向来是容让并且奖励这个自由的。只就中国说，孔子的伦理学说除去“匹夫匹妇”之自杀以外，并没有加以指责。后世儒家一派的伦理对于殉国——实在是殉皇室——的忠臣，殉夫的节妇，殉贞洁片面的贞洁；因为身体的一部分接触了不正当的外物，就把身体全部分的机能都毁坏，这就是妇人的贞洁——的烈女，都竭力的奖励颂扬。道德家史学家更拿殉国、殉夫、殉贞洁三种事觇验一代之气风。历史、志书都特别记载这忠臣烈妇的事迹，积久竟把这种自杀变成一种形式的道德。形式主义之害在文学上、在戏剧上、在美术上已经极烈，在道德上更是一时不能容的。形式主义的道德只有因袭从俗，没有独立选择，所以是奴隶的道德。倘使一个人有一种觉悟，具澈底之人生观，觉得万事皆不如一死为当，这是个人的行为，正如我

上边所说的，从个人自由的立足点看来，是不应该责备的。倘使把殉节看做一种道德的型式（Type），那亡国大夫、寡妇和被奸污的女子都应该模仿，并且受世上的褒奖，这就是形式主义的道德，我们是绝对的反对的。倘使道德家再拿名分来做这种道德的后援——什么天经地义，什么君为臣纲，夫为妇纲，什么烈女不事二夫——那更是要极端的反对的。最摧残个人道德的就是把行为变成了一定方式，又拿古圣先贤的言语做那方式的后盾。这种合乎方式的行为并不是无道德之可言，实在是极不道德的。我读梁先生的文章，觉得他的自杀是由于澈底觉悟，不是那遵循方式的自杀，所以他的行为是不应该攻击的。

但是现在一个最重要的问题：就是自杀果能于社会上有益么？上边说过的，自杀是损伤性命，并且剩下了孤儿寡妇，这当然是有害的。但是梁先生自己深信自杀可以唤起国民的爱国心。我想这是一种误谬的观念。什么是爱国心呢？所爱的国是什么呢？国是一个抽象的名词，原来没有什么可爱。我们所爱的是同在这个抽象名称里头的生灵。但是这亿万的生灵，也没有什么可爱，不过因为他们与我有共同的利害关系，所以应该互相友爱。“爱国心”这个名词常用为骗人的口头禅：君主用他保护皇室，帝国主义者用他保护资本家的利益，民国的执政者用他保护他们自己的势力。所以为人民全体争幸福才可以激发真爱国心，不然，这个名词是最危险最祸害的。欧洲诸邦人民爱国心的勃发是在人民有觉悟，牺牲生命，争夺自由的时代。对于共同利害关系有了觉悟，才肯为自由牺牲自己的性命，因为这个自由一个人享受不到，

要众人奋斗才可以享受得到的。读者试研究欧洲近世史，那些新国家之成立（如十九世纪之比利时、德意志、意大利），小国民之卓越（把巴尔干半岛之希腊、塞尔比亚，最近之却克族、波兰、久哥斯拉夫族），都是国民觉悟 (National consciousness) 之结果。国民觉悟发表出来就是爱国心。他们的觉悟也多少是用生命的代价博来，这话是不错。但是他们的丧失生命是一种奋斗，是为争生命所最宝贵的部分（如自由独立都是）与强有力者反抗而杀身的。东方式的自杀是消极的，不是对于政治上、经济上、宗教上有所奋斗而杀身，乃是奋斗无力而自杀。梁先生的自杀仿佛比这个胜一筹，但是这种自杀仍然是消极的，没有和旁人斗奋和梁先生所反抗的东西奋斗——却专和自己的生命奋斗。中国这几年来有许多的烈士，那投海、断指、自杀的事件每年发生的不算为少。生了什么效果呢？他们的性质都不是为所争求的和反对者奋斗，却是和自己的生命奋斗，那有什么用处呢？

更深一层说，有生命才可以奋斗，没有生命就不能奋斗。为生命去奋斗，就不应该先把生命断绝。那爱国志士因为奋斗而丧失性命的，是以求自由（生命所最宝贵的部分）为主，杀身不过是偶然的附属的现象。东方式的自杀是以自杀为主，再拿自杀去鼓动人心，岂不是不明生命的真趣么？悲观的自然[3]是厌弃生命的自杀，用不着批评。为唤醒国民的自杀，是藉着断绝生命的手段做增加生命的事，岂能有效力么？[4]

八，一，十五

[1] 梁先生文章的原文甚长，本篇恕不录出，读者能与原文对照最妙。

[2] 看威斯特马克所著《道德之起原及发达》自杀章，本篇材料多有取诸此书者。

[3] 蒋观云先生曾在《新民丛报》上论自杀，论悲观与自杀甚为透澈，惜吾书斋中不存此报，未能引用。

[4] 有爱国心的人比无爱国心的人生命强。自己努力才可以希望旁人努力，不能诚心把自己的努力终止却希望旁人努力的。

論大学教育

陶孟和

编者按：出自陶孟和著《孟和文存》，上海书店出版社 2011 年 5 月版，第 157-162 页。本文写于民国十年（1921 年），时值中国新旧教育转型、大学草创初期，陶孟和敏锐指出了大学与国家的密切关系，强调大学是一国文化的“执钥者”，大学教育同时也应该是公民教育，换言之，应该努力造就“公民大学”。

沪上教会中人，编辑《中国教育便览》(Educational Directory of China) 已三年于兹。顷读其最新版，共分为三编：首编记过去一年间之教育事情，附录二三学校及教育会之规则：次编列教员氏名录！末编载全国中学以上各学校之名称。以外人而调查吾国教育之实况，其观点异，其思想异，其判断亦必不同。更以昧于吾国政治上社会上之种种状态，则其记载之未详，结论之未合，疵谬之夥，亦正在吾人意想之中。然以外人而首创此艰任，总括内国中等以上之教育，便于识爱皮西者之参考，则其功有足嘉者。而吾人所可深注意者，则香港大学司密士教授论大学教育与实科

教育之文字二篇。吾请对于前者加以评论，志吾感想。

司密士教授掌教于英伦之伯明罕伦敦二大学有年，后受泰晤士报社之委托，调查欧美诸大学。所著报告，见诸该报之教育附刊。其言论乃根本于长久之经验，广远之观察，与率尔操觚侈侈而谈教育者绝不可同日语。后香港大学成立，氏被聘为工科科长，来东亚执教鞭。故氏实学识经验观察三者俱备之教育家也。其论中国大学教育曰，“中国之以大学称者以十数，然率皆程度幼稚，科目残缺。就中科目粗备与大学之名称相符合者，数不逾三：外国政府之香港大学，基督教会之圣约翰大学，及中国政府之北京大学而已。三者之程度不全相同。香港大学拟英制，学位高贵，拟英之伦敦。圣约翰大学纯拟美国制，守美国教育法规，华盛顿教育局认为合法定大学之程度，故亦渐有远望哈弗耶鲁之势。独国立北京大学程度较一般大学遥低。其工科卒业生殆无受学位之价值。设此后果能增经费，善组织，谋教务之改善，则其前途亦未可限量……”

司密士氏对于大学之批评止于此。吾人非亲历诸校，察其组织，接晤教员，考其功绩，莫由批评其意见之当否。今假使氏之言为不诬，则灿烂之中华，文化之先河，人民疆土，豪甲诸邦，乃无国立大学之可言。而基督教会以私人团体，乃能组织大学，与他邦国立大学相媲美。使有识之士有莽莽神州无一大学之叹，不亦大可哀乎？假使氏之言失之苛责，而我邦之大学，若国立北京大学，若其他省立私立之大学，诚可侪于欧美诸大学之列，则吾人岂遂可岸然自傲？盖今之所谓大学者，强半属于基督教会，

以中国之巨，大学之数犹不满二十，视诸合众国之大学以百计者，岂不重可愧耶？（考美国教育会今年出版之年报，高等以上之学校总数在二百以上。）

大学者，一国文化之中枢，知识思想经验之交换所也。吾闻之，大学之职，所以聚过去一代之智者，与未来一代之英俊，传经验，增努力者也。故大学之良窳，视乎二代之接触若何，积久之经验，理想之努力传播又若何；盖斯乃道德进步智识进步之本也。（Branford, Interpretations and Forecasts, 1914，二八九页）教育者，先知觉后知，先觉觉后觉，前代之成就，后代承受之也。不有教育，则先代之文化灭，先代之思想经验绝，使后之人复反乎獠狂原人之初态。故今人以教育而觇族之文化国之强弱，亦即视其民能否保存前代之经验知识，俾益求进而已。故教育之方法，遍求诸大地无量数之民族，罔有不存。非洲之黑蛮，美洲之铜色种，亦莫不有老幼二代相接触传授经验之方，此修民种学社会学者所类能道者也。然经验有难易，知识有浅深，人之禀质有贤愚，处况有不齐。故教育之端亦不一。一群之中，必常有部分之人，富有经验，邃于知识，远超出一般人民之上，非以其禀质特优，即以其处境异常，乃能矫然杰出。若斯人者，在野蛮半开化之社会为酋长，为长者，为巫医；在欧洲之中世为僧侣；在我国为达官，为显儒，为翰苑；在今日之近世国家，为大学之教授，大学之学生也。

由是观之，大学者，文化之执炬者也，文化之执钥者也；前代之智者以所成就之诸般文化烛照未来一代之英俊，启发未来一

代之英俊之所也。居今日世界大通文化猛进之时代，吾兹所谓文化者，又不仅限于一国民一种族，实网罗八荒，总括人道之文化而言也。举今之所诠论，而揆诸我国大学教育之状态，则吾上所述司氏之评说，宁得谓为诬我？我国大学程度之若何幼稚，科目之若何芜废，姑置勿论，而可以枢纽新旧两代，当传播固有文化世界文化之任者，在全国中果有几所？足以高擎世界文化之炬烛示后来者果有几人？此吾观乎吾国之大学教育，念及今日国家之状态，衮衮诸公，芸芸氓众，非日迫于奇惨的生计之争竞，图苟且之生存，即日耽于卑劣的身心之娱乐，谋肉体之安舒，乃不寒而栗；益悲吾族之风雨飘摇，文化丧失，乏炬烛明星之指导，而国之将不可以终日也。

抑吾所悲者，不在过去，不在方今，而在未来。谚有之，过去者，过去而已。往者已矣，其如来者何？吾族而欲立国于大地之上，与欧美诸文化先进邦相媲美，则舍速培植文化传播之机关，其又奚从？政治法律之制度，物质状态之进步，固近世国家之表象。而必其国之学术发达，文化增进，先树其基，乃克臻此。交换知识启发文化最首要之机关匪他，即大学是也。英之染料夙仰给于德，其人口品物价额常以染料占第二，迨欧战起，英德贸易之途断，英之化学家，据讲坛于大学者，相集谋制造之方，创兴染料业。英之海军跋扈北海，自锁港以来，德意志所产之食料品顿见短绌，乃谋经济的分配，却浮滥之消费，于是面包有券，奶油有券，糖肉莫不有券，分配民间，以为购取之证，所以禁滥购防夺贫者之食也。而筹计生产，分配消费，实德之经济学者统计

学者，执教鞭于大学者也。吾适以意想所及，举吾人所习知之荦荦大端，以明大学教育与近世国家之关系。盖近世社会日趋于繁复，即文化先进之国家，问题千百，若政治，若法律，若社会，若生计，若教育，若卫生，日盎然发现于人民之前，扰其生命，必其国之智者，烛以灿烂文化之光，核以精奥科学之理，乃能与人民研究解决。今吾国当社会剧变，内政需举，外患日迫，凡百庶政，毕待修治，则大学与国家之关系岂不更密切耶？

故今之国家问题最迫切者，诚莫若进善大学教育。从事大学教育者必咸惕然知其责任之重，职务之贵，以自策励，而受学之士必黾勉从事于学术之研究，促道德知识之进步。夫然后吾族得阐发传来之国粹，采纳域外之文化，施诸实用，以光吾族。信能如斯，则教员又焉能尸位素餐，视教席如传舍？而莘莘学子又焉能优游度时，以文凭为就学最初之目的，以官吏为毕生唯一之希望耶？

然，大学教育改革之计画，非易言也。自颓惰朽败而力振拔有峥嵘之活气，以尽教育家神圣之使命，必其人有坚忍不拔之志气，高尚之理想，而又非一人之力所能致者也。吾尝谓学校之组织固首赖财力，而其精神则全视谋事者之若何鼓舞。京津高等以上之学校经费夙豪，民国二年以后减削至于极微，而学校之整饬，科目之设备，固今胜于昔也。故今日大学改善之问题不全在财政，而尤在乎人才。盖二十世纪之新发见，厥为组织。苟得其人而善为组织，则事毕举。德意志处困随之势，以寡抵众，抗战二载，迄未疲竭者，有人才，有组织也。英之军需品初本不给，乃后之

出产源源弗绝，且供给联盟军之用，无他，人才组织使之然也。

吾既述大学之神圣职任及人才之重要，吾尤欲述吾对于大学未来之希望。骋目四瞩，则欧美日本之大学，其数盈千。组织有殊，精神各异，胜于吾国现在之大学，自不待言。而欲求其功绩最可称者，吾独推尊合众国中部诸州之大学。其猛进之精神，奖励学术，掖进文化，劝诲后进，固不待言，而其直接的服役于社会，使社会获大学教育之实益，则又前辈之大学，若英之牛津剑桥，美之哈弗耶鲁所不逮者也。吾请举维斯康辛为例。

世事繁剧，于今称最。而问题之夥，解决之难，有非政客所暇理，所能理者。故维斯康辛州之政事，大学教授多司顾问之职。然兹所谓顾问者，绝非坐支巨薪，尸其位不谋其政之谓。实对于州之切要问题，以学者之眼光，科学之知识，详为探究解释。其意见不特报告于政府及立法院，且普告于公民，而大学生徒且以之为实用政治之好资料。民政基础，厥在教育。昔穆勒约翰谓民政之先，必设普及教育。而教育又不止于读书识字，必且授以高等实用之教育，养成公民之知识，俾人民对于政治上、社会上、生计上种种问题，有深奥之趣味，不肯漠然置之。如斯然后人民非特能监督政府，且与政府相提携，共谋社会上政治上之进步。且平民政治大旨之一，为机会平等。人之禀质固有不齐，然既等是公民，则公民之教育，公民之权利，必不可有歧视。等是公民，因处境之不同，而不能受同类之教育，不能享纳种族之文化，其过常不在公民自身，而在社会。是国家之组织未备，置公民各员之价值于不顾也。彼平民政治之维斯康辛州，乃设大学扩张

(University Extension) 之策, 以增进州民之知识, 与其公民之位置。曰函授法。全州之民，非尽能负笈来都，日登校室，享受大学教育，故必使大学教育，就诸人民。最普及之法，是为通信教授。曰假借图书。关乎时下之问题，必有研究之材料，若新闻杂志之所记载，书籍之所论诠，皆研究现时问题之好资料，贷之于公民。凡邮运通达之处，公民教育，辄随之俱至，故今日维斯康辛州学校之辩论会，不取枯干寡味之问题，而常取生存之问题，供有益之研究。曰演说会、音乐会。凡州境之内，各地方团体，有欲研究之问题，或养优美音乐之趣味，大学辄遣讲员为之演说，或使音乐专家为之奏演。更有市政参考局（Municipal Reference Bureau) 在大学监督之下，遍设于州境之内。凡州民参考州政市政之问题，皆可就之，得最适用之材料。又若关于地方改革，社会改良公众卫生，音乐奖进，皆于州内设奖励训诲之机关。或搜集新闻杂志，以供州民之阅览，或陈设物品，启发一般之心思。时且以关于教育之幻灯镜片，分布诸区补讲演陈列之未足。总之，大学者，高等教育之机关，知者研究之所，弘布其势力及于未知者求知者也。而维斯康辛大学之活动，不仅限于校内之讲演考究，正所以使知者与求知者相接触。故吾称之为最新式最猛进之公民大学（Civic University) 。

夫大学之职，若是其神圣。大学之人才，若是其重要。更观乎平民政治之大学教育，非若欧洲中世之限于僧侣之专业，非若吾国旧制之限于士族之专勤，今且准机会平等之旨，采公民大学之制度，勿论妇孺成年，咸得受最高学府之教育。由斯观之，则

司密士氏之批评吾国大学，岂非失之宽纵，而非失之苛切乎？彼文化先进邦之公民大学之型俱在，有肯当此空前之际会，进善吾国大学教育，使其在国家之中神圣之职责，普及其势力于公民者乎？吾翘企望之！

五，十一，十

［注］大学扩张之名，伦敦大学早有之，然只限于普通演讲。日人译为巡回讲演，或通俗大学讲演，其义至狭。维斯康辛之大学扩张制度范围较大。

中国文化问题

梁漱溟

编者按：原载《民族文化》1941 年 5 月号。梁漱溟是乡村建设运动的发起者和主要推动者，其乡村建设实践的理论基础，是对中国文化本位的深刻认识。这篇文章对中国文化的考察极富新意，无论读者同意与否，都能读出其中的原创性。例如，梁漱溟认为中国文化是一种早熟的理性主义，这种理性主义不同于西方的理性主义，中国的理是“情理”，西方的理则为“物理”；二战之祸的源头，正是西方人理智上好奇心发达、物理上成就极多但情理上涵养不足所致。因此，推动中国的革新和改良，应克服种种短处，但文化上的成熟与优势应该保留，“切不可损害其固有文化”。

《民族文化》月刊要出一本中国文化问题专号，编者向我索稿，刚好我在广西大学讲演《中国文化要义》，似乎无法推辞。但我只有腹稿，顺口去讲是可以的，却尚不敢轻于着笔；仓促之间，尤苦无以报命。现在姑且用《中国文化问题》这样一个题目，

将心中一些话，请朋友替我记出来，勉强塞责。内容草率处，请编者和读者原谅。

一、谁认识中国文化？

谁认识中国文化？过去的中国人，大约不易于认识。因为他处在局中，又缺乏其他不同文化的对照。在当初那时，围绕着中国的一些邻邦外族，原没有我们的文化高明，我们当然就有一种自大的心理。因而中国人几千年来在被近代西洋文化严重打击前，一直是为这自大心理所蔽的。到了近百年世界大交通以后，与近代西洋文化见面，有了比较对照，似乎可以引生自觉；但又被它严重打击，茫然无措，陷于过分自馁。直到今日，全国有知识的人，若问他中国文化的短处何在，都能说出许许多多；若问他中国文化的长处何在，则不免口嗫嚅而心踌躇了。他至多说中国文化过去的光荣，过去的价值，然而这有什么意义呢？凡为此自馁心理所蔽的人，一样地无法认识中国文化。想要认识中国文化，必须对于人类过去的历史，未来的前途，能有全盘观测，而寻出中国文化在那里面的位置，庶乎于其长短得失才有个分数。然而此岂易言呢！

以我个人的阅历，似乎外国人（尤其西洋深醇的学者）倒比中国人能认得出中国文化的特异处，能领会中国文化的价值。此其例甚多，且不枚举。至于中国人里面，既不自大，又不自馁，心里较得其平者，非无其人，但多未必能说明其自己所见。虽不

能自明其所见，而同他讨论这个问题，是很好的 -- 一定很通达的。这种人的年纪，总要在四十岁以上或其左右。因为他一面得见今日的世界；一面亦赶上看见一点老文化，赶上参加新旧剧烈变化的正好时候。并且在人生欣戚甘苦上多有一些嗜受咀嚼与反省 -- 这是认识文化所必需，而为年纪在三十以内的人所不容易有的。

年纪在三十岁以内的人，虽不及有许多老当见识，然而如果他寿命长的话，还有好运气在后边。因为历史的演变，今日正好进于一新阶段。这新阶段即自中国抗战开始，而世界第二次大战亦于此发作。由抗战促进了中国人的自觉，并展开了新中国的前途。而世界二次大战则加紧了人类历史的转变与文化改造，可以从侧面助成对中国文化的认识。中国人今后一天一天将逐渐认出其固有文化的面目，不再“如堕五里雾中”，是没有疑问的；今后世界上人都将晓然于中国文化的精神和在人类文化中的意义，是没有疑问的。

二、怎样认识中国文化？

我们要认识中国文化，从何入手呢？我们不要搬出古书来讲，亦不要从远远历史说起，正不妨从眼前事实来看。眼前的事实，是抗战四年，而中国依然存在。谁都知道敌人是世界强国，其侵略中国，曾有数十年的准备；而我们呢，则有数十年的内乱，教育落后，经济落后，国防军备，几无可言，只在抗战前国家方才表现统一。以此而论，它征服中国，应当是很容易的。想不到四

年之久，依然不能解决，这在我们一面，究竟靠着什么？说一句老实话……这全靠我们的家业大，就是国家大。只为中国国家大，尽你敌人战必胜，攻必取，却无奈我们退守到西半部来，土地依然甚广，人口依然甚多，资源依然甚富。在敌人已感战线扯得太长，时间拖得过久，力竭精疲，而在我还是可以支撑。试以欧战相比较，大家数数看，欧战不久已亡了多少个国家。有的两三天便亡了，有的几个月便亡了。所有那些亡的国家，其经济政治都比我们进步，却为国小，没有后继，没有退路，便完了……中国实在太大。平时我们的国大，自己亦不觉得，今天不能不引起注意，因为从这个条件救了我们的命。

国家大，在今天固然救了我们的命，但过去亦曾害得我们甚苦。我们过去国家好多年不能统一，未尝不是吃亏国家太大。假若中国只像广西一省大，那不早就统一了吗？试想人多地大，就不易得到一个领袖；一个人在小局面里作领袖，未必即能为大局面的领袖。即令他是能行的，亦要待慢慢养成资望才行。一时没有领袖，便一时不能统一。还有人多地大，则感觉迟钝，知觉不灵。比如从前我在北平，广西内部打得不成样子，我同旁人说，旁人竟茫然不知。又如“九一八”我们失去东北四省，这是比敌国约近两倍大的大地方；除了东北人痛苦着急以外，好多人对此很漠然或忽忘，仿佛不算是一回事。试问如此麻木不灵，国事如何能好？还有人少则责任分明，不容推诿，人太多其责任心便轻了。一大家人每每不如一小家庭人振作，就是这个缘故。像中国有几万万人则每人所负责任为几万万分之一，各人皆以为还有其

他好多人负责，不必靠我。这样国事如何能好？还有一个人纵然热心大局，无奈局面太大，努力一番，不易生何影响，以致减少兴趣，或没有勇气，其结果亦是使国事不易弄好。

“国大”这一桩事实，它给我们很大好处，也给我们很多坏处；能为祸，亦能为福。关系既深且大，所以很值得考虑和追问。中国为什么能这般大？我想这是中国文化结果之一面；要认识中国文化，便可从这里入手研究。在柳诒徵先生所著的《中国文化史》上提出三个问题：第一，中国幅员之广，世无其匹，试问前人所以开拓这样大的局面，所以维持这个大局面者，果由何道？第二，中国开化甚早，绵延至今，历史最为悠久；即史籍之富，亦世界未有。试问这又由何道？第三，中国种族复杂，至可惊异，即以汉族言之，所吸收同化者，无虑百数，至今泯然皆相忘。试问其容纳沟通又由何道？我想柳先生指出的三大问题，我们若能求得明白满意的解答，则中国文化的内容要义，不难得到了。

在柳先生指出的问题之外，我还可以指出其更奇怪的一点。就是从上面三个问题看，不能不说中国文化具有非常伟大的力量。但这伟大的力量是什么呢？那是很奇怪的，当我们仔细按下去，又好像没有力量。普通我们晓得有三种力量：一、知识 -- 英国人有句话：“知识即是强力。”但中国人并不以知识见长，因为中国缺乏科学。真确有效用的科学，尚在西洋人。二、经济 -- 这个力量最大，人人皆知。可是中国人并不善于发财，同时并很轻视它，所以老守在农业上；讲到工商业，非其所长。三、军事政治 -- 这个力量之有效，比上两个更易表现；而中国于此亦并

不强。尤其代表中国文化的汉族，不以军事见长的。政治能力固不低，却亦偏于消极放任无为，缺乏组织力。因此一面看去中国人的的确确是没有力量，但一面又明明白白有很大的力量。这不是很奇怪吗？你若能对此有圆满的解答时，你一定认识中国文化了。

三、两大问题有待宣白

当真要认识中国文化，必有待于两大问题之宣白。一、中国社会史上文化盘旋不进的问题。二、人类究竟是一种怎样的东西？

前一个问题亦就是有些人争论的中国社会是封建社会呢或不是？中国何故总不进于资本社会？前几年所谓中国社会史论战，对此问题费力气不少，并无所宣白。但此问题将来若不能大白于世，则中国文化终是一个谜。我对于此问题虽有一点主见和判断，如：

一、不认中国社会在封建社会资本社会范畴之内，而认中国文化与西洋文化是各走一路，其彼此之差，可作流派观，不可作阶梯观。

二、不认中国是开化早而进步慢，而认中国在末后一两千年已入于盘旋不进状态。中国文化，“与其说迟慢落后，不如说为误入歧途。凡以中国为未进于科学者，昧矣！谬矣！中国已不能进于科学。凡以中国为未进于德谟克拉西者，昧矣！谬矣！中国已不能进于德谟克拉西。同样之理，其以中国未进于资本主义者，

昧矣！谬矣！中国已不能进于资本主义”，-- 此为十年前写的《中国民族自救运动之最后觉悟》中的几句话，亦为二十年前写《东西文化及其哲学》时所既有的见解，至今未变。

三、曾指出：此其所以盘旋不进者，盖有一种交相牵掣的形势在内。——具见《中国民族自救运动之最后觉悟》（收入全集卷五。——编者注）。

四、判定中国文化是人类文化的早熟。——具见《东西文化及其哲学》、《中国民族自救运动之最后觉悟》等书。

五、以“伦理本位，职业分立”来说明中国社会构造之特殊。——具见《乡村建设理论》一书（见全集卷二。——编者注）。

但这些实在不够的很。亡友卢瀚拟著《家族论》一书以阐明中国社会史，颇有价值，惜书未成而身故。我将来能不能替他完成这书，今不敢言。尚盼多有人尽力于此问题的研究，以期此问题有宣白之一日。

后一个问题在学术上是一个更艰深的问题，在认识中国文化上亦是一个更根本的问题。何以说这个问题艰深呢？因现在学术界上似乎对任何一事一物的研究，都比对“人”的研究有头绪有成绩。换句话说，人类今日的知识的确是丰富了。独于自知则不足。以“人”为对象而致其研究的就是心理学；心理学在今日学术中似最幼稚。旁的学术差不多都上了轨道，继续前人的研究，天天在进步中。心理学则前人的研究、每被后人扬弃，不见继续进步之象。而且同时各立门户，派别甚多。甚至此项学问到底应当研究什么（是意识、是行为、或其他）？此项学问到底如何研

究法（即方法问题）？尚在莫衷一是。因此除了从生物的研究和从生理的研究得到一些关于“人”的知识外，人类对他自己所知甚少。可见这是一个很深的问题。

何以说这在认识中国文化上是一更根本的问题呢？因为照我所见，中国文化的特征在人类理性开发的早（说见后）；而理性则是人类的特征（人类之所以为人类者）。中国古人对于人类文化最大贡献即在认识了人类之所以为人，得以有这种根于人类理性而发育成的文化（惜其发育有所限而不完全）。不过中国古人虽对于人类有甚深的了解，但他缺乏科学哲学的凭藉，却莫能说明。必待今天的学术界（或今后的学术界）使此问题大白于世，然后大家方能从根底上认识中国文化。

我从前对于人类心理认识不足，只见得意识是人类生命的工具，不是人类行为的源泉，实为无足重要的一面；重要的在其相反的一面，即无意识不自觉的一面。同时看见克鲁泡特金说互助是动物以至人类的本能；英国罗素提出了冲动，美国麦独孤提出了本能，奥国弗洛德提出了潜意识，诸于此类，好多人正在发挥的意思，与我所见适相投合。于是在《东西文化及其哲学》一书杂取诸家之说以为依据，来说明儒家的伦理思想。而不晓得他们多半是与儒家不相容的；他们彼此间也有许多冲突的。总而言之，我对于人类心理认识不足，而儒家却有其心理学，所有孔孟说的许多话，都是或隐或显地指着那个而说，或远或近地根据着那个而说，我当时皆未能发现。民国十一年以后，渐渐悔悟，直到十五年新见解始略略成熟，准备写一本《人心与人生》问世。

然迁延至今，仅有腹稿和笔记纲领，未曾属文。我窃自信此书若成，对于这一大问题，是可以有所宣白的。在我这一生，一定要完成这工作。同时仍盼望多有人对此作研究工夫，使这艰深且根本的问题，得以更加宣白。

四、中国文化的特征

中国文化的特征是什么？照我所见，其特征是在人类理性开发的早。

何谓理性？通常我们用理性这一词和用理智这一词是无甚分别的；但我在这里则有意将它分开；理智在人类心理上属于知的一面；而理性则属于情的一面。近代西洋人发达了理智，而中国人早早发达了理性。

从前的中国 [人] 常爱说“读书明理”一句话。当然在西洋亦有许多书，里面所讲亦有许多理，但是彼此所谓理，却是两回事。中国人读书明理之“理”是人世间许多情理；如父慈子孝公平信实等类。而西洋书里面所讲多是数理论理和自然科学社会科学之理，我们浑称之曰物理。情理存于主观，而物理则属于客观。人类所以能明白许多情理，由于理性；人类所以能明白许多物理，由于理智。

我常说：“人类之所以可贵，就在他具一副太容易错误的才能”，因为动物几乎不会错误了，且亦不负错误责任。人类之错误，亦分有两种：一种是知识方面的错误，一种是行为方面的错

误。人类为了第一种错误而发生的纷争及惨祸，远不如为了第二种错误之严重。譬如今天世界大战，追源祸始，其远原盖在西洋人理智方面好奇心发达，使物理上成就极多，而理性方面向上心少所开发（这是先为宗教所蔽，后为功利主义所误），以致情理上涵养不足；尽你第一种错误少，无奈第二种错误多，就不能不陷于人类自己毁灭之中了。对照言之，中国人的好奇心不如西洋，而向上心多所开发，对于第二种错误，时时互以责于人，有时亦内以讼诸己；对于情理的涵养较切，“从之则坦然泰然，怡然自得而殊不见其所得；违之则歉恨不安，仿佛若有所失而殊不见其所失”（引用旧文）。其所偏胜与不足既别为一面，其所食之果，当然亦在另一面。吾人都已知道，不必细说。

如此读者可以明白，中国儒家可称为理性主义，但与欧洲大陆派的理性主义非一事。我今用理性一词，既专有所指，与通常理性理智混用者不同，故不得不分别对照以说明之如上。

所谓中国人理性开发的早，又何谓呢？盖人类固是理性的动物，而理性之在人类，却要渐次开发的。就个体生命说，理性的开发要随年龄和身体发育生理与心理成熟而来；就社会生命说，便是要慢慢随着经济的进步及其他文化条件而开展的。所谓理性在中国社会开发的早，即因其时候尚不到，条件尚不够，而理性竟得很大的开发。说他开发早，倒不是称扬颂美的话，而是确指其不合时宜。

以上将何谓理性，何谓理性开发的早，都解释了。至于何以说人类理性开发的早是中国文化的特征？则现在不能讲，必待将

来写成专书。现在我只将此结论说给大家，并请大家注意。你要认识中国文化，必须求得中国文化特征之所在。所谓特征，是说其他文化所缺乏或不显著的，而在中国文化里却处处见出来，即从这一点上得以说明中国文化的一切。凡不能把握这一点的人，则中国文化一词，在他口里只是一句空话而已，或者其中包罗许许多多事物而没有一贯的意义。

五、中国本位文化问题

前几年上海有十位教授提出中国本位文化的主张。其宣言原文今不在手边，其大意是说：中国人要建造中国本位的文化，不能一切随着旁人走而失掉自己。此其用心，不能算错，而实不必要的。我怕大家误听了他们的话，并且误以为我是同情他们的，所以要在此略为辩明几句。

一般人最大错误，是只看见中国不及西洋的一面，而不知中国尚有高过西洋的一面，以致充满了“落后”“不进步”的感想。须知若是单纯的不及不进步便是幼稚。然而中国文化实在是成熟的，不是幼稚的 -- 这凡是有学问的人都见得到的，请你切记。因为中国不是幼稚，不是单纯的不进步，所以不必害怕变成人家一样，失去一切固有。假如中国方幼稚，西洋已成熟，从幼稚段必到成熟段，即是中国必然进于西洋，那末却危险了。然而不是。

中国人有些特长亦有些特短，这许多特短不在他不进步的范围内，而是随着其特长来的。中国必须在好多地方求进步，而建

设其新经济新政治以及一切。然而当其进步建设之时，处处离不开他的特长特短问题，他一定要通过了这些特长特短乃能完成其新建设。新建设既然具有如此背景和个性在内，当然是中国本位的，不成问题。

从前罗素曾为宝爱中国文化上之精神，主张中国人解决中国政治问题经济问题时，切不可损害其固有文化（语见罗素著《中国之问题》一书）。我在《中国民族自救运动之最后觉悟》书内时为辩明云：

罗素以为政治经济文化三问题中，必先文化问题；其言虽是，其计则左。中国问题原来是浑整之一个问题，其曰三问题者分别自三面看之耳。此问题中苟其一面得通，其他皆通；不然则一切皆不通。中国之政治问题经济问题，天然的不能外于其固有文化所演成之社会事实，所陶养之民族精神，而得解决；此不必虑，亦不待言者。吾人但于此政治经济之实际问题上求其如何作得通，则文化问题殆有不必别作研究者，倘先悬一不损及文化之限定，而文化为物最虚渺，则一切讨论皆将窒碍，陷于落空，问题或转不得解决矣。

我从来研究中国问题，初未尝注意有所谓文化问题者。我注意到文化问题，是在研究实验（在河南山东乡村社会中作实验）新政治新经济的建设，才发现的。以前亦未尝不想到，但至此才亲切的发现；发现之后，亦不于政治经济以外别作一问题去研究它。我相信这态度是对的。

我从事乡村工作的简略回顾

梁漱溟

编者按: 出自梁漱溟的《我生有涯愿无尽: 梁漱溟自述文录》，中国人民大学出版社 2010 年版。梁漱溟明确指出中国缺乏“团体组织”和“科学技术”，要将这些引入乡村。我们可以思考的是，把农民组织起来形成团体，进而推动地方自治，显然这是一项极难实现的工作，那么，梁漱溟当时实施这项工作的政治支持条件是什么？乡村地方自治与民初联省自治有前后关联吗？农民能否接受这些并真正自我组织起来？对这些问题感兴趣的读者，可以进一步结合梁漱溟的乡村建设理论与实践进行探索。

抗日战争前，我做乡村运动曾有较大发展，此种发展有客观原因。在中国银行民国二十一或二十二年的年度报告中指出，当时国内社会经济有了大变化，既不出也不久入。原来中国出口靠农村（农产品），进口也是为农村（农村需要的煤油等），这时银行业首先感觉到这种不出不入的现象。这正是乡村运动在国内开展普遍的一个原因——农村破产。正为农村破产，才有救济农

村呼声，南京政府亦设立农村复兴委员会。在这里我想说一下我从事乡村运动的由来。

我们开头并不是在农村破产刺激之下从事这一运动的。我本生长于大城市北京，包括我的上一代上两代也如此。为什么一个在都市生长的人想去搞乡村运动？早年因受彭翼仲先生的影响，灌输了爱国思想，我于是很早就热心国事，从而热心宪政。我认为皇帝专制为中国腐败的根源，救国必须从政治入手，宪政首先出现于英国，应以英国为蓝本，实行宪政。清末大家都要求宪政，清廷因此有宪政十九条的宣布。孙中山就任临时大总统，宣布了临时约法，这也是模仿英国宪政。后来袁世凯又背叛民国而搞帝制。可是竟然社会民众没有实行宪政的要求。如果公众没有参与国政，争取个人自由和公民权利的要求，宪政只在上层说来说去，是无用的。在这个问题的推动下，我想必须从地方自治入手，也就是从基层的农村入手，于是我抛弃都市生活，到乡村去。

最初想在广东试办，因为与我相识的李济深当时在广东当政，民国十六年我在广东发起创办乡治讲习所，并且作了“乡治十讲”的讲话，讲述乡治的道理、办法等，可惜讲习所未办成，此讲稿也已不存。后来政局变化，李济深为蒋介石扣留，我于是回到北方。刚好我回到北方遇见朋友王朝俊（鸿一）、梁仲华等人。王是山东人，当时为山东省议会副议长。冯玉祥、阎锡山二人对王很礼遇，因此王是冯、阎二人的座上客。王朝俊热心乡村自治。他一面在北平出版《村治月刊》，一面与朋友在河南辉县办河南村治学院。《村治月刊》在经济上得到阎的资助，村治学院则得

到冯的同意。村治学院院长为彭禹廷、梁仲华，我为教务长，村治学院的旨趣书是我起草的。我在此前后不超过一年，因为民国十九年蒋阎冯中原大战，学院被迫仓促结束。当时名义上河南省主席是韩复榘，实际上他并不能主持省政。韩原是冯的部下。中原大战结束后，蒋拉韩，委以山东省主席的职位，韩于是脱离了冯。在学院结束后，副院长梁仲华去山东向韩报告，韩即表示河南办不成，请都来山东好了，于是学院的全班人马去山东，考虑如何做法。当时社会各界都高谈“建设”，我们在此影响下就提出“乡村建设”，创办山东乡村建设研究院，院址选在距济南不太远，又靠近胶济路的邹平县，划县为实验区。院以下除实验区，另外两个部分是训练部和研究部，前者的任务是训练做乡村工作的干部，后者做乡村建设的研究工作、策划工作。梁仲华任院长，我为研究部主任。

进行乡村建设工作，我头脑中所设想的有两个要点，因为从我的眼光看，中国有两大缺欠。中国农民的散漫几乎到了自生自灭的程度。农民不关心国家，国家也不管农民。农民散漫，缺乏团体组织，这是一个缺陷。中国社会所缺乏的另一面是科学技术。我所想的宪政的新中国，必须从地方自治入手，而地方自治又必须从团体自治入手，将农民组织起来，才能实现。我梦想的团体自治是合作社；这种合作社主要是生产合作，也包括消费合作、信用合作。西洋进步从都市入手，是向外侵略发展贸易，而牺牲农村发展起来的。我们不能走这个路子．总之，中国缺乏“团体组织”和“科学技术”这八个字。将这两方面补进来，中国即发

达进步，成为很好的国家。这个好，要胜过西洋，因为其富强是建立在广大农村之上的。我心目中的做法是将团体组织和科学技术引进于乡村：团体组织引进一分，即可引进一分科学技术，同样科学技术引进一分，又可推动团体组织一分。为此，我们在邹平成立了农村金融流通处，并兼理县金库，流通处不贷款给个体农民，只贷给农民组成的合作社，以推动合作社的发展，促进农民组织，又促进了科学技术。例如邹平孙家镇为棉花集散地，农民将生产的棉花送去出售、打包，运给青岛纱厂。我们即做棉种改良工作，推广纱厂需要的长绒棉（美棉），纱厂高价收购，农民欢迎。我们还计划在当地自办纱厂，这样可以农工结合，增加农村财富，后因七七事变，未及实现。

搞乡村运动，我本从主观认识出发，而在农村破产的客观形势推动下，运动有了较大较广泛的发展，于是我们连续三年举行全国乡村工作讨论会，第一次在山东邹平，随后两次先后在河北定县和江苏无锡。这三次会议的记录由章元善、许仕廉编辑，以《乡村建设实验》为题交商务印书馆出版。附以出家精神做乡村工作真正的和尚出家，是被一件生死大事，打动他的心肝，牵动他的生命；他看到众生均循环沉沦于生死之中，很可怜的，所以超脱生死，解决生死，遂抛弃一切，不顾一切。现在我来做乡村运动，在现在的世界，在现在的中国，也是同和尚出家一样。我同样是被大的问题所牵动，所激发；离开了朋友，抛弃了亲属，像和尚到庙里去般的到此地来。因为此事太大，整个地占据了我的生命，我一切都无有了，只有这件事。此时即如出家和尚出家

时觉得世人都是在做梦，而自己甚为孤独，但多数人仍占在他的心内。在佛家原是为众生，悲悯众生，为众生解决生死；这种不忘众生、念着众生的心理，做乡村运动的人，应当仿效。在普通和尚很少这样激动，这样决心，自动发愿出家；如果那样的出家，等于未出家，他虽出了家，不过随随便便念念经，其生活是同世人一样的无聊。这样的生活是无味的生活。如果乡村运动者不是自动出家，在内心并没起了激动，仍系鬼混度日，这是最冤枉最无味的生活。如果我们真是发愿而来，我们应当真的像和尚一样感到孤独，常常念着众生，常常念着一件事，常常像要解决一个很急切的问题似的。（我在廿岁时曾经想出家，后来没有；可是到现在还常常觉着出家的味道。）一个人很容易一阵明白，一阵糊涂；明白时很容易明了他的责任，糊涂时便恍惚忘记了。这只有常常提醒自己，要问出一个很真切的心来。如果不是真想干，干脆的不如不干；如果真想干，那么应该很深沉的内决于心，虽有时糊涂恍惚，也可觉醒的。

十年来的中国乡村建设

晏阳初

编者按：原文选自《十年来的中国》，商务印书馆 1937 年版，现选自《平民教育与乡村建设运动》，晏阳初著，商务印书馆 2014 年版。和梁漱溟一样，晏阳初是二十世纪三四十年代乡村建设运动的主要推动者，因为“一战”做志愿者帮助华工而走上平民教育、乡村建设之路。晏阳初强调民治，力图摆脱精英主义与民粹主义的两极摇摆，尤其值得注意的是，晏阳初推动县政改革与乡村教育的结合，事实上与当时国民政府的民族复兴运动（1932 年开始推行）形成配合。晏阳初的乡村建设理论与具体实践是中国社会学本土化的重要环节。

中国的大多数人是农民，而他们的生活基础（Cultural Base）是乡村，民族的基本力量都蕴藏在这大多数人——农民的身上，所以要谋求自力更生必须在农民身上想办法。而自力更生的途径也必须走乡建的一条路。

一、乡村运动的渊源

自从国民政府在南京成立以来，距今已整整十年。在这十年内的中国，内忧外患接踵而至，几无日不陷于纷争凌乱的漩涡中。在这纷争凌乱的时期以谋建设，实有许多阻碍和困难，然而在国人的共同努力下，建设事业在这十年来，虽未见有整个计划，但也零零碎碎地有一点进步的活跃的气象。乡村建设便是一个最明显的例子。最初由一二团体发起的实验工作，渐渐地雨后春笋般簇生于全国。十年来若干的经过，无论在质与量方面都有其进展的事实可为一言。

乡村建设运动当然不是偶然产生的，它的发生完全由于民族自觉及文化自觉的心理所推破而出。所谓民族自觉就是自力更生的觉悟。一切高呼打倒帝国主义或帝国资本主义曾经狂热一时的目标，都变成了胰子泡一样的空虚口号，在民族自身没有力量之前，一切的一切都是废话。涨红了脸吹胰子泡以后， 沉下心来反求诸己，觉得非在自己身上想办法，非靠自己的力量谋更生不可。这就是所谓自力更生的觉悟。乡村建设更是这个觉悟的产儿。因为以回头来想到自己，就发现中国的大多数人是农民，而他们的生活基础（Cultural Base) 是乡村，民族的基本力量都蕴藏在这大多数人——农民——的身上，所以要谋求自力更生必须在农民身上想办法。而自力更生的途径也必须走乡建的一条路。其他方面，中国近百年来因与西洋文化接触，反映出自己文化的落后，事实不如人，同时国内的社会秩序、政治制度、礼俗习惯，所有

一切的生活方式都发生变化。固有文化既失去其统裁力，而新的生活方式又未能建立起来，因而文化的青黄不接，思想上更呈混乱分歧的状态。有的主张复古以挽救已动摇的局面，有的主张追步西方的现代途径，更积极一点便唱全盘西化。到了现在，无疑地，新文化已在中国人的生活上和思想上都具有极明显的影响，然而传统文化的积力仍然把每个中国人牵引着不容易往前走。这种文化失调的现象实有从根本上求创应 (Creative Adaptation) 的必要。这样就想到“人”及其生活基础的改造。而中国的“人”的基础是农民，其生活的基础在乡村，所以结果也就逼上乡建的一条路。

二、中国问题的认识与解决的着手

中国今日之所以有问题，可以说完全由外来势力所激起，假如中国没有外力进门，环境不变，或者还会沉沉地长睡下去。自外力闯入以后所发生的剧烈变化，使中国整个的国家日陷于不宁和纷乱的状态，而受祸最烈的莫若乡村。诚如梁漱溟先生所说：“中国社会是以乡村为基础，并以乡村为主体的。所有文化多半是从乡村而来，又为乡村而设——法制、礼俗、工商业莫不如是。在近百年中，帝国主义的侵略，固然直接间接都在破坏乡村，即中国人所作所为，一切维新革命民族自救，亦无非是破坏乡村。”中国人因鉴于乡村之破坏乃起而有救济之举，更因为乡村无限制地破坏，迫得不能不自救，乃再进而有乡村积极建设的要求，于是乡村救济运动就成为积极的乡村建设运动。而更进而有重建一新社会构造的要求，认为中国问题为整个的社会结构问题，所以

“乡村建设，实非乡村建设，而意在整个中国社会之建设。”（具见梁漱溟著《乡村建设理论》）

还有中国的社会结构问题也就牵涉到具体的“人”的问题。因了文化失调的高度而陷入社会结构于纷崩，因了池湖积水的污浊和混乱，而益萎竭了鱼的生命。中国人——尤其是大多数的农民——的衰老、腐朽、钝滞、麻木和种种的退化现象，更叫中国整个社会的问题，严重到不可收拾。实在可以说，社会的各种问题，不自发生，自“人”而生。发生问题的是“人”，解决问题的也该是“人”，故遇着问题不能解决的时候，应该想及：其障碍不在问题的本身，而在惹出此问题的人。所以四万万民众共有各种问题，欲根本上求解决的方法，还非从四万万民众去求不可。在这种认识之下，民众教育——或者简直农民教育的工作，可以得到一种有意义的看法，因为问题既在人的身上，所以从事“人的改造”的教育工作，成为解决中国整个社会问题的根本关键。定县的四大教育因而有其积极的建设意义。所谓四大教育就是针对着多数民众的四大病象——愚、穷、弱、私——而设立。我们从农民教育的试验中，认识了培养他们的知识力、生产力、强健力和团结力的必要，而这些力量，是从组织而来。要造成组织，唯有从组织的教育下手。教育是组织的基础。没有教育——没有组织教育，组织是不可能的，即使具有组织的形式，那是凑合的而不是真正的、自动的、内发的组织。只有自动的组织才能有力量。所以我们要培养力量，还得从教育起始。有教育才能自动组织，有组织才能自己的力量，才能有共同的力量，才能应付困难

的问题，创立新的生活方式，建设新的社会结构。

认识了这个具体的问题，在实际上求解决的方法，在邹平则有乡农学校，较明细一点就是乡学村学。这个乡学村学的办法，原则上就是教育民众以组织的能力。诚然，乡村问题的解决，一定要靠乡村里的人；如果乡村里的人自己不动，等待人家来替他解决问题，是没有这回事情的。乡村问题的解决，天然要靠乡村人为主力。我们组织乡村的意思，就是要形成这解决问题的主力。但是有了乡村人为解决问题的主力就够了吗？不够！单是乡村人解决不了乡村问题，因为乡村人对于问题只能直觉的感觉到，而对于问题的来源，他们不能了解清楚，所以乡村问题的解决，第一固然要靠乡村人为主力；第二亦必须靠有知识、有眼光、有新方法、有新技术（这些都是乡村人所没有的）的人与他们合起来，方能解决问题。近十年来知识界“到民间去”呼声的远震，便根据这种需要而来。

三、实验运动的阶段

上面已经说过，乡村建设之产生是由民族自觉与文化自觉的心理所推动，故其发生与鸦片战争先后发生的太平天国运动、戊戌新政运动、辛亥革命、五四新文化运动、民国十五年的国民革命，有同一的要求和同一的心理背景。不过每一次所表现的形式颇有不同，乡村建设所表现的形式是各地实际社会中的实验工作，希望从一县或一区甚至一村之中，做出相当具体的事业来，或在实验的工作中，希望求出解决中国问题的原则来，更进而重新建设

社会的机构。这个实验的工作，或称实验运动，拿来比较鸦片战争以来的五次大运动或革命，论范围，是一次比一次扩大；论意义，是一次比一次深沉，论对于挽救危亡的目的，是一次比一次地接近。虽然危亡的征象也一天比一天地增加和暴露。至于每次的性质，大抵是补足前次的缺陷，第一次（指太平天国运动）是比较破坏的和武力的；第二次（指新政运动）便比较改良的和平的；第三次（指辛亥革命）兼有一、二次的性质而仍是比较改良破坏和武力的；第四次（指五四新文化运动）兼有一、二、三次的性质而仍是比较改良的和和平的；第五次（指国民革命运动）兼有一、二、三、四次的性质而仍是比较破坏的和武力的。这样的一个“比较破坏”，一个“比较和平”的演进，好像一、三、五次的运动都是比较破坏的，而二、四次的运动比较和平。即是每一次破坏之后即有较和平的改良运动。乡村建设是继国民革命运动之后发生的，这也是一个和平的建设运动。这个运动最少可以补救前五次的缺陷：第一，它注意绝大多数人的教育问题；第二，它使国家的建设注意到求大众化的问题，而使国内人人都能相当享受国家的权利；第三，它注意到一切政令、法律、制度，如何与人民生活相扣的问题，使人民把国家的政令、法律、制度看成他们自己生活的一部分。以上三点虽未完全实现，但这个运动实含有此三种意义。

实验运动若果止于实验工作，那也就毫无意义了。它往后一定要有进一步的发展，而引到另一阶段去，始有它的功用和价值。回顾到我们研究实验的阶段，好似只是纯学术的研究，其实在这

些学术的研究中，处处顾到实际化和推广化，就是要从学术的研究引到政学合一的新境。现在已经走上这一个阶段。随便几个例，定县在民国二十一年后的工作，就感觉到使学术政治化、政治学术化的必要。邹平也是一样，可用梁漱溟先生的话来说：“我们的乡村组织，在最初的意思，很想用教育的力量提倡一种风气，从事实上去组织乡村，眼前不与政府的法令抵触，末后冀的政府的承认。原来的意思如此，邹平过去的做法也是如此。可是现在不然了，现在自己操政权，自己可以改订法令，仿佛是两个系统（文化运动团体系统与现政权系统）合成一个。这样的方式，就全国大局说是不曾如此的。邹平既合成了一个，所以不能不想法子将行政机关教育机关化——自己操政权又做社会运动，故不能不将行政机关变成教育机关的样子。”（见《乡村建设概论》）所谓行政机关教育机关化，也就是政治学术化的意思。这个政学合一的主旨，仍为研究实验上取得一种方便，其结果将引到一阶段去，这又一阶段就是政府推展的阶段。

政府推展的阶段在今日虽尚未成立，但这个趋势是可以看出来的，在江西省政府方面的乡村建设工作就有类乎推广性质的工作，只要研究实验方面有了具体的办法，即可以在政治统一的局面下推展出来。乡建的实验运动到了这个阶段才能完全付诸实施，而见更重大的功用。

四、乡村运动的具体化

乡村建设运动已如上述，并不是偶然的发生者，它是由于全国各地的实验工作，大家从实际的追求中所体验出来的共同要求下产生的一个富有建设意义的运动。中华平民教育促进会在定县，山东乡建研究院在邹平，中华职业教育社在徐公桥，燕京大学在清河及其他学术团体的实验工作都是一样地向实际追求。结果使学术与实际工作得以联合。

从前中国的读书人只是读书写文章而已，一向的风尚都是不注重实际的工作的。实际的工作只让农、工、商各界的人做去，与读书人不发生密切关系，于是中国的读书人就成为一种特殊阶级。可是今日的读书人不是这样，他们认识了学问若果与实际生活不发生关系，必定陷入空虚，是死学问而不是活的。全国各地的实验工作就足以表明今日读书人的态度，即是要在实际的工作中去研究学问和获得学问。这样的学术与实际工作联合，结果学术上就有其实际的价值，而实际事业亦因研究实验得以改进，以后，在工作不能没有学术的研究，在研究不能没有实际的对象。这个转变对于中国整个社会将有很深远而重大的影响。

学术与实际工作联合的表现就是各地的实验工作。小规模的研究与实验，结果就有其广大的波澜。如定县的工作，不过从一个村开始，渐渐地请得学者乡下研究，开学者下乡之风气，再而扩大范围由村而区，再后成立县单位的实验。邹平的工作也一样地取研究实验的态度。燕京大学在清河镇的实验更是富有学术意味。这样的各方面的试验，从毫没有经验的试验中，正如探险家的探险一样在乡村社会中试探，到试探有了头绪，得到相当经验，

进而有实验的计划与工作；在实验工作中更获得了办法；在获得办法之后更谋进一步的发展工作，积极地来训练人才与扩大实验区域。所以乡村建设各方面的研究实验，虽以片段分割，但都有其连贯的关系，都是顾到全般生活的。

五、乡建工作的各方面

乡村建设是整个新社会结构的建设，并非是头痛医头、脚痛医脚的事，而是从根本上谋整个的建设事业，所有文化、教育、农业、经济、自卫等各方面工作都是相互连贯的，是由整个的乡建目的下分出来的，各方面工作的发展，合起来就是整个乡建事业的发展。现在为便利起见，把它们分别地来略说一下：

（一）文化教育方面——教育的设施，在乡村建设的过程中，实有其深刻的意义。教育者不仅是对农民为知识的灌输和技能的训练，同时要注意到使一般农民即知即行而运用其知识技能以谋农村的建设。农村以教育的力量谋建设，即是教育的结果成为农村建设的力量；建设的推演，成为农村教育的环境；互为因果以推进一切而促进新民社会的实现。这种方式，小言之，是一种以教育为经、建设为纬之文化方式，大而言之，是一种以教育为手段、建国为目的之政治方式。

乡村建设最基本的条件，是在有组织有训练的民众，有了组织和经过训练的民众，才有力量，才可以去建设乡村。乡村学校，是乡村文化的政治的中心；青年农民是乡村社会的唯一支持者。以教育的方式去组织民众，训练民众，实在是最适宜的场合。

因此，我们认定，在目前欲求“民族再造”之使命的实现与“乡村建设”条件之造成，须力谋政治与教育的调协。一面运用教育力量造成教育的条件，并做些建设的事业，如此，则乡村建设工作的完成，并不是无办法的事。

乡村建设既必须通过教育这个阶段，那么，实施乡村建设教育的标准，必须：（1）以全体村民为教育的对象；（2）以整个乡村为教育的场所；（3）以民族再造与建设乡村为教育的目标；（4）以适应实际生活、改良实际生活为教育的内容；（5）以大队组织运用导生办法完成综合活动——实现乡村建设为教育的方法；（6）以家庭、学校、社会合一之综合方式为实施的方式。以上是定县教育实验的一个认识的实录。邹平的“乡农学校”、“村学乡学”，在形式及进行上，就是一种教育工作。此外，晓庄所注意的儿童教育，结果产生了今日布满全国的乡村师范学校。今日各地所实行的青年训练，所应用的组织教育的方式或原则，皆可以表现乡村建设的教育方面的工作。

（二）农业方面——在积极方面有产品质的改良，及产量增进之研究或介绍良好品种与科学的生产方法。在华北，以棉种的改良为最有效。在消极方面则有杜绝害虫方法之研究与介绍。此外，家畜的改良，饲养方法的知识，都是为增高农民的收入，间接提高其生活程度。目前，定县、邹平、青岛、金陵大学、江西及其他如山西、广东各地的农场，即皆从事此种工作。这些事业，已经有其广大而明显的影响。行政院农村复兴委员会曾因此拟定许多草案，出有专书，名曰《中国农业之改进》。最近中央有促

进乡村建设一案，由行政、立法、考试三院，共同拟定办法，将以选使用农业技术人才为中心条项。此外全国经济委员会赞助成立的江西省农业院，更有具体的规模。这都是乡建的农业方面。

（三）经济方面——农村经济与农业改良发生极密切的关系。改良农业，就要注意到经济组织的改进以谋适应。所有农业产品的生产、运销，货物的购买，农民的消费，一定要有新的组织，生活始能适应，于是合作社的办法就介绍入乡村。这方面的工作，要算华洋义赈会提倡最力。最近，闻华洋义赈会已将救灾的工作交回政府办理而专致力于乡村建设，尤以合作事业、训练合作事业人才为要（见《大公报》本年三月十日消息）。中国的合作事业，自民国八年创造以来，突飞猛进，至十年底，全国已登记之合作社，计达 26，224 社，社员 1，004，402 人，其他未登记及近两年来新增加者，尚不在内。合作事业之突飞猛进，与乡村建设运动有密切的关系。

农村经济问题中最严重的，莫如土地问题。这个问题，近年来已引起国人的深切注意。前月，地政学会在青岛开的年会，也就讨论这个问题。此外，报章杂志中，亦间有文章讨论。山西曾有关于土地的改革实验，可是不见成功。这桩根本工作，似应由政府出来毅力解决。

（四）自卫方面——自卫工作，以镇平为最早知名，其次菏泽也曾驰誉一阵，但在今日民众训练的自卫工作，已为大众所认识而且普遍全国。最近绥远抗敌之成功，得力于民众者甚多，可知自卫工作之重要。江西因为防匪患，亦努力此种工作有年。所

谓管、教、养、卫四原则中，“卫”占着很重要的地位。青岛市的民众训练，尤见积极。此外，江宁、兰溪各地方都有。广东各地方的民团训练，更为国人所称誉，其“三自三寓”政策，也几以自卫为中心。邹平也因历史关系，对于民众自卫训练，另有一套办法，系参酌瑞士民兵制度之方式，及中国古乡约之遗意；同时寓教于军事，寄军令于内政，不仅在消极的自卫，而尤在积极的自强，其训练自卫要旨：“在团结纪律，民族意识，思想陶冶，知识灌输，务期兵农不分，文武并进，以成人教育为精神，以军事训练为骨干，以普及教育为前提，以推进建设为归宿。”这更含有教育意义，与教育合并而有广大的目的。

（五）其他方面——教育、农业、经济、自卫而外，还有卫生方面的工作，这就是保健制度的运用：本由定县开始实验，而今江西省、江宁县的卫生工作，都是应用此办法。虽名称略有改变而原则都是一样的。今日江宁县的乡村卫生事业，尤见成绩。保健制度是一种有计划的有组织的介绍新药入乡村，叫农民自具保健的力量。在政治方面，在县政机构的改良与实验，使行政效率增进，得尽民众服务的能事。可是现在仍在实验的阶段，未有普遍的影响。如江宁、兰溪邹平各有其成就，湖南的衡山与四川的新都，则在开始实验中。再如交通方面，公路的建筑，使内地交通便利，城市与乡村之间，得以沟通，这也算乡村建设事业之一。道路建设一事，社会团体中以华洋义赈会贡献为最大，其经手新筑及修补的道路，在四千余英里。近年来，政府方面，对于筑路工程，尤多努力猛进。中央与省府合力经营的，有江西省的

公路设施。广西的公路也很发达。广东的公路，里数最大，湖南则以坚平著。其他东南西北诸省份，都正在积极开辟。四川可以通湖南。陕西、甘肃都比以前多辟了道路。此外，以开辟道路为开发乡村之利器者，应推青岛的设施最见成效。

总之，上述各方面事业的发展，合起来就是整个的乡村建设的推进。在乡村建设及复兴民族的目标下，谋这各方面事业的发展，才有其整个的主义与力量。

六、乡村运动的影响

数年来，乡村运动的进展，无论在意义上或实际的工作上，都有其广大而深厚的影响。兹从三方面来探讨一下：

（一）政府方面——在中央政府方面最显著的，就是行政院成立的农村复兴委员会，最近虽已撤销，但行政、立法、教育三机关联合拟定的促进乡村建设一案，是一个重视乡建的老大明证。全国经济委员会所赞助的江西省乡村建设事业，也可表示中央积极态度之一。省政府方面，如最近广东省乡村建设三年计划的开始；江西省由中央协助成立的农村事业委员会；绥远省的民众训练及乡村建设事业。其他如四川、湖南、广西、云南、福建、浙江、江苏、安徽、湖北各省份，虽无全省的整个计划，但也片段地有不少乡村建设工作。山东省的乡村建设事业，因有山东乡村建设研究院的规划经营，更不必说了。且因其历史悠久，所以给外界的影响也较大。其实乡建事业是交光互影，共为感应的，各方面有各方面的成就，合起来形成整个的乡建的波澜。县政府方

面所受的影响，更为切近，甚至因乡建的推行而影响到县政机构，故进而有县政建设的普遍呼应。近年各地实验县的成立，如江宁（现才开始）、兰溪、邹平、定县、衡山、新都，都是为了改革县政以谋建设乡村的加速化和优胜化。总之，在这些事实影响的背后，指示着政府态度的转移，也算是难能可贵的了。

（二）社会方面——乡建运动给社会方面的影响，最大的是社会意识。它使社会人士认识了乡建的意义，无形中成为了一种风气，使一班学着，渐渐趋向实际工作，一班学生也能认真苦干。看近几次的学生运动，竟然深入乡村从事宣传，甚或进一步加入实际的乡村建设工作。各地大小规模的实验工作，各学校的竞设实验区，都是一时风气所尚。在其次是一种舆论的造成，认为建设乡村是复兴民族的根本工作，是国防建设中最基础的阵线。这种空气，不但助成政府发生力量，使建设事业，易收效果，而且激起一班人士，回过头来，注意到乡土的研究与调查，着眼于广大遥远的内地区域，致力于社会科学和农业改良，养成了大众化和生产化的显明意识：这是中国社会改造上沛然莫御的一大鲸波。同时在外国方面，也有它相当的影响。自力更生与下层做起的沉静为国，是外国人对中国近年的努力有较清楚的了解与佩赏。各国人对于我们乡建事业的同情与赞助，也不能不说是乡建事业发展之一大助力。

（三）教育方面——乡建运动之影响教育，在形式与内容两个方面，都很重大。就一般教育而言，如各地云兴霞蔚的平民教育或民众学校。乡村师范学校注重乡村教育方面的设施及训练乡

村女建设人才的工作。内容则趋向实际，与乡村社会合拍。定县的小学组织教育，影响所及的地方很多：如河南、绥远、江西、浙江、安徽、湖北、云南、贵州等省，各有采用其原则或办法之处。至于大学教育方面，最具体的表现，是去年成立的华北农村建设协进会，由协和、南开、燕京、清华、金陵及平教会六个学术团体组合而成，以济宁及定县试验区供给大学生及研究生实地研究之用。大学教育已具体地与乡村建设发生连锁关系了。

乡建运动的影响，大概已如上述，其他枝节的地方，不遑覼计。还有许多间接的影响和副作用，则更不胜尽举。而且，反过来受影响的各方面，其对于乡村建设事业上，也有其贡献与影响。这样的交互影响，互为因果，才能促进社会的进步，换言之，乡村建设运动在今日，其影响已及于政府、社会、教育各方面，到了这几方面都注意乡村建设，而且共同致力于乡村建设，则乡村建设的力量愈增雄厚，而有其无限的前程。

七、前瞻

乡村建设运动在过去十年来的努力，其工作的表现与影响，以大略加以说明。今后，全国统一的局面，已日见巩固，政治已渐渐上了轨道，国家的建设，正可以在整个的具体的计划之下，计日成功的迈进。乡村建设的大业，在这个时候，希望由政府加以提倡和督促，把它放在整个的建设计划之中，求其贯彻。他方面，乡建运动者，也应从整个国家的建设上着眼，依据其积年研究实验所得之基础，进一层寻求问题，做更深的研究实验。是乡

村建设的学术方案与实施机构，很和谐的配合于整个的建国方案与体系之中。同时乡建运动的最近将来，必须盛行培养乡村建设工作上各种行政或技术人才，以供全国各地的急需。这人才的训练与方案的研究，有如车之两轮，交相为用。人才愈多，则研究的效果显著；研究愈著，则训练的内容愈丰。

新社会构造自然非一朝一夕所能奏功，人的改造，尤非一蹴而就。乡村建设运动此后的任务，在抓住几个要点，认真的切实做去，才能较大贡献于新中国的创成。例如农民青年训练，确是乡建工作的基石。现在各国，尤其法、意、俄、日都是注重这一点。农民青年训练，要顾及两个条件：一是教育的制度，怎样使教育成为培养青年的有效动力而不落空，使个个青年，不但都有出路，而且成为新社会构造中的基本分子；同样，政治方面，应给予助力，来促成这种青年训练工作，所以有县政建设的要求，使每一县份，都能有适宜于促进青年训练工作的政治机构。这就是说：我们要集中于青年力量的培养及政治机构的建设。如此，用政治力量，助成教育设施，用教育的力量来训练和组织青年，使成为新社会的核心与示范。这样做下去，必定可以达到建成新中国，创出新文化的最高目的。乡村建设的目的在此，十年来所努力的意义和希望也在此。

现代社区实地研究在中国社会学中的意义

吴文藻

编者按：选自吴文藻著《论社会学中国化》（商务印书馆2010年版）的第三部分“社会学中国化的理论与实践”中，“现代社区实地研究的意义与功用”一节。吴文藻是推动社会学中国化的关键人物，在担任燕京大学社会学系主任期间，引进英国功能学派的理论与方法，培养青年才俊进行功能主义视角下的实地调查研究。1935年12月1日，吴文藻在清华大学社会学系作公开演讲，题目即《现代社区实地研究的意义与功用》，演讲极富新意，表明了吴文藻如何把“社会学中国化”的理念落实为具体行动指南，也就是说，将功能派理论与中国社会状况相结合，研究基石即“社区”。抗战爆发后，应熊庆来邀请，吴文藻到云南大学创建了社会学系和燕京大学-云南大学实地调查工作站，其后吴文藻的弟子费孝通带领团队进行一系列卓有成效的调查研究，是为今天所称“魁阁”团队燕京学派或社会学中国学派。有学者指出，二十世纪三十年代世界流行着改造国族的功利主义思潮（优生学运动也在其中），吴文藻引入功能学派理论表现出的实用主义倾向并非中国独有；他早已明确意识到，功能学派及其

主张的社区研究极大地协助了大英帝国的殖民官员培训，以及对殖民地社会文化的考察，吴文藻看重的正是该理论方法对中国的实际功用。见刘雪婷，“拉德克利夫 - 布朗在中国：1935-1936”，《社会学研究》2007 年 1 月。

12 月 1 日鄙人应清华大学社会学会之约，往作公开演讲，题为“现代社区的实地研究”，曾分三节讲述：（1）现代社区实地研究的意义和功用，（2）社区研究与社会调查及社会史研究的区别和关系，（3）社区研究的方法和步骤。讲时曾由费君孝通笔录。兹根据其笔录将第一节讲稿整理出来，先付发表。

今晚我所讲的题目是“现代社区的实地研究”。初看觉得这标题内所用的名称，有些生疏，其实一经解释，就很容易明白的。单就本题的字义说，“社区”系对“社会”而言，“现代”系对“过去”而言，“研究”系对“调查”而言，“实地”系对“书本”而言。先依次约略的申释一下。

“社区”一词是英文 Community 的译名。这是和“社会”相对而称的。我所要提出的新观点，即是从社区着眼，来观察社会，了解社会。因为要提出这个新观点，所以不能不创造这个新名词。这个译名，在中国字汇里尚未见过，故需要较详细的解释。社会是描述集合生活的抽象概念，是一切复杂的社会关系全部体系之总称。而社区乃是一地人民实际生活的具体表词，它有物质的基础，是可以观察得到的。在社会学文献中，这两个名词当然

还有许多别种用法，但是在这里却是专以上述的分别为标准的。

社区既是指一地人民的实际生活，至少要包括下列三个要素：(1) 人民；(2) 人民所居处的地域；(3) 人民生活的方式或文化。我们如果打开一张人口分布的地图来看，有的地方是地广人稀；有的地方是人烟稠密，凡是人口聚集之点，便是社区所在之地，所以说人民是社区的第一个要素。社会学家说："要明白什么是文明，只要看每平方里的人口密度如何。"所以我们可以从人口密度的地图，来看出社区的大小和类型。

社区的第二要素是地域的基础。我们一提到社区这个名词，立时就会联想到它的地域性，因为这是社区最显著的特征，社区的单位可大可小，小之如邻里、村落、市镇，大之如都会、国家、世界，这一切统可称为社区。不过若就文化的水准来说，社区大致可以简单地分为三类：（1）部落社区；（2）乡村社区；（3）都市社区。部落社区自然是指以游猎和牧畜为主要生业的人民及其文化而言。乡村社区是指以农业和家庭手工业为主要生业的人民及其文化而言。都市社区是指以工商制造业为主要生业的人民及其文化而言。这三种社区代表三种文化程度的集团生活，引起了三种相应的社会研究的科学。

通常部落社会是民族学研究的对象，乡村社区是乡村社会学研究的对象，都市社区是都市社会学研究的对象。其实三者名称虽异，而其所研究的对象则同是"社区"。有人主张此种研究可通称为"社区社会学"。本来民族学与社会学现已越走越近，在美国文化社会学与文化人类学几乎是二而一的东西。

社区一面固有它的地域基础，一面尚有它的社会心理基础。欲明白社区的真义，固然要着重地域基础的研究，但同时却不能像地理决定论者那样将地域研究的基础，当作社区解释的基础。这其间是有很大的分别的。现在我们可进而讨论社区的第三要素，即是文化。

文化是社区研究的核心，明白了文化，便是了解了社会。文化最简单的定义可说是某一社区内的居民所形成的生活方式，所谓方式系指居民在其生活各方面活动的业果。文化也可以说是一个民族应付环境——物质的、概念的、社会的和精神的环境——的总成绩。这样的文化，可以分为四方面：一、物质文化，是顺应物质环境的结果。二、象征文化，或称语言文字，系表示动作或传递思想的媒介。三、社会文化，亦简称为“社会组织”，其作用在于调节人与人间的关系，乃应付社会环境的结果。四、精神文化，有时仅称为“宗教”，其实还有美术科学与哲学，也须包括在内，因为他们同是应付精神环境的产品。精神的文化是文化的结晶，是各个特殊的文化系统相别的枢纽，因为各文化中所谓之宗教、美术、科学与哲学，每每反映了各该民族的生活态度，或纯粹主观的行为，而此态度与行为又系由极复杂的情操与理想，或很不同的价值与判断所形成的。精神文化固文化的重心，但不是独立的，而是与文化其他方面如物质文化、象征文化和社会文化，交为作用，互相维系的。

这样的分法，完全是为了解剖文化而拟定的，并不足以代表文化的实体。实际上文化是一个有机的整体，发生作用时，不是

局部的，乃是全部的，当然不容加以人为的机械的分割。以前的文化二元论者，主张将文明分为物质的与精神的，以为这样可以代表事物的本性，其实这种看法是错误的。为避免这种因袭的谬见，我们采取了现在的分法。并且以为这样的文化，显然不是一个玄学的范畴，而是一个经验的名称；不单是主观的、抽象的，而还是客观的、具体的。再进一步说，博物院中所陈列的古物或标本，虽则是客观的、实在的，但只给我们一个死的文化的印象；唯有在实际社区生活中切身体验过的，才是真实的活的文化。而这样的活文化，就是社区研究的对象。所以说，“明白了文化，便是了解了社会。”

我们这样不惮烦地解释文化，为的是要了解社区的中心涵义。本题的主要概念“社区”既经详细说明，以下可就“现代”、“研究”、“实地”诸名词，略作解释。

“现代”一词冠于“社区”之前，重在明确社区的时间性，在针对“过去”而言。社区本是文化在时间上和地域上的一个历史的和地理的范围。而社区时间性的认识，较之地域性的认识尤为重要，因为文化原为历史的产物。社区生活如果离开了时代背景，是无从了解的。又社区研究既然要从实地调查入手，则社区当然是属于现代的范围。所谓“现代”就中国历史言，是指海禁既开以后的一个时期，即从鸦片战争的前夕，直到现在。说得远些，也可以回溯到中西文化开始沟通的明末清初，因为现代社区是由近代社会蜕化而来的。故仅为现代社区的实地研究起见，不妨武断地说一句，至远只要溯到明末清初，无须再往前推，如果

再往前推，那便出了近代和现代的范围，踏入历史社会学的园地，而不是社区社会学的研究了。近来有的社会学家主张社会学只须研究现代文明，过去社会可让历史学家去研究，这不是毫无理由的一种说法。

“研究”是对“调查”而言的。通常所谓社会调查，大部以叙述社会实况为主体，至于社会事实存在的原因及社会各部相关的意义，是不去深究的。社区研究较之社会调查要进一步，它不但要叙述事实，记录事实，还要说明事实内涵的意义，解释事变发生的原因。换言之，社会调查侧重于事实的叙述，社会研究侧重于事实的解释。二者的着重点是不同的。但实际上，在学术上真有贡献的科学著作，总是叙述与解释兼而有之。这是社区研究所应效法的。一般的社会调查固为中国目前之急需，而精密的社区研究在学术上尤为重要而有价值。

“实地”是对“书本”而言的。社区研究和社会调查一样，注重实地考察，切身体验，直接去和实际社区生活发生接触，而尤注重于沉浸在那活的文化里被熏染，去受陶融，同本区人一样的感觉、思想和动作，这样生活完全打成一片以后，对于社会的真象，文化的全相，才能彻底的明了。像这样的真切的经验，决不是从书本上可以得到的。因为书本上所记载的是人家对于实际生活的描述，而不是实际生活的本身。这种间接获得的知识，总不及切身体验得来的真切。所以现在先进的社会学家和民族学家，总是极力提倡实地工作，就为这个缘故。这亦是现代教育上的理想，使学生与实际生活亲密的接触，乃是世所公认的最完善的教

授法。我们主张大学生，特别是主修社会学的大学生，来参加现代社区的实地研究，就含有这个意思。

现代社区实地研究的意义了解以后，它的重要性也就不待言而自明了。兹姑就三方面来约略的说明这种社区研究的功用，以引起大家的注意。

第一，如果实地考察的时候，充分的注意到问题的实际性，则社区研究的结果，虽不能直接帮助当前实际问题的解决，至少可以促进问题的正当认识，暗示解决的正当途径。自从东四省失守以来，政府方面有全国经济委员会、农村复兴委员会、国防委员会等重要机关，先后设立，以谋国家的出路，社会方面也已相继响应，乡村建设的声浪，一时甚嚣尘上，同时关心边疆问题的人，亦日多一日。这种空气是极利于社区研究的。本来研究内地的乡村社区和边疆的部落社区，是研究社会学和民族学的人应有的特殊的任务，这时正可利用机会，本其独特的训练，“到民间去”实地探查，“到边疆去”亲眼观察，根据目击耳闻的实在资料尝试系统的分析，编制精密的报告，以飨国人。

不过有一点是研究社区的人应该特别注意的：研究的范围固然要有史地的限制，而研究的着重点应从大处要处设想；换言之，须有整个的眼光，从国家全盘的立场来看，同时又须脚踏实地，审慎明辨，看到社会现象的复杂性、连环性。譬如现在国内常谈农村问题的人，有的热心过度的结果不免发生两种流弊，一是把农村问题当作独立的现象看；一是根据局部的经验，来概论全局。其实，不但讲农村问题的人是如此，他如专讲边疆问题，或都市

问题，或华侨问题的人，亦何尝不是犯了同样的毛病？好在研究社区的主要目的，不在控制社会，而在了解社会，像这样片面的或夸大其词的看法，自然是应该设法避免的。

第二，社区研究是获得实地工作经验最好的机会，亦是证实理论和运用技术最好的训练。上面已经说过，实地工作是现代教育的理想。使研究生与当地人民亲密接触，而直接参加社区生活，乃是了解社会组织的不二法门。近十余年来，如民族学上的功能学派和社会学上的区位学派，即是得力于实地工作的经验。功能学派和社会学上的区位学派，他们之所以能开创新的学派，即是得力于实地工作的经验。功能学派的方法论且有这样的警语:“功能学派的方法起始是实地工作，终而复归于实地工作”；“理论必须根据事实，事实必须符合理论。”换言之，他们是先有了问题才去实地考察的，他们事前受过严格的科学训练，对于理论背景，早已胸有成竹，所以到了实地环境以后，可以互相参照、考核、比较，而获得警奇的成绩，其成功决不是一件偶然的事情。

实地工作亦是练习技术最好的场合。“工欲善其事，必先利其器。”观察事实的正确与否，全在于应用技巧的精粗如何；而技巧的精粗，又系于运用的纯熟程度如何。欲求技巧的纯熟，除了随时运用技巧外，别无他法。实习愈多，技巧愈精，这是尽人皆知的，无待赘述。

第三，从五四运动起，思想的革命已引起了一般的“社会不安”，而自国民革命以来，社会紊乱的现象，几乎遍及全国，同时社会变迁的速率日益激增，形成了中国空前未有的局势。在这

一个变动猛烈的，新旧交替的时节，若不及时去观察、记录、研究，则这一去不复返的眼前实况，这代表过渡时期的现代史料，就会永远遗失在人类知识的宝库中。

现在大学生所受的教育，其内容是促进中国欧美化和现代化的，其结果是使我们与本国的传统精神愈离愈远。事实上我们对于固有的文化，已缺乏正当认识，我们的意识中，已铸下了历史的中断。但是还有前辈长老，留存于民间，他们是生长于固有文化中的，他们的人格，是旧礼教的典型。从他们的实际生活中，可以了解民风礼俗的功能，社会结构的基础。从他们的态度、意见、言语、行动，以及一切活的表示，可以明白因袭的心理和传统的精神。不幸这一辈的人，有的已届天年，不久将与世长辞；有的也已失却了顺应新环境的能力，正在社会淘汰之列。我们如不急起直追，向此辈人采风问俗，则势必永无利用此种机会的一日，所以为保留这一部分口述的传统，实地的社区研究，自有它的重大的使命。

吴文藻自传

吴文藻

编者按：原载《晋阳学刊》1982 年第 6 期。我们在阅读吴文藻这篇自传文章时，应特别注意两点：其一是吴文藻在清华学堂和美国接受教育的经历对其学术思想形成的影响；其二则是吴文藻的社会学中国化学术实践当中，选择功能主义理论与方法推进实地社区研究的理据和内在逻辑。把社区作为整体来研究，强调各部分存在密切关系，这是功能学派文化研究的核心主张，应用于变动中的中国社区研究，可以很好地把握到在传统与现代的张力中寻求出路的社会文化。

我于 1901 年 4 月 12 日 (农历 2 月 24 日) 生于江苏省江阴县夏港镇的一个小商人家庭。父亲吴焕若在镇上与人合伙开小米店。父亲童年失学，后来也没有念过什么书，因而家中没有什么藏书。

我五岁时，便由我二姐陪我到乡下的一所蒙学堂上学。后升江阴城里的礼延学堂高小。毕业时名列第一，获“三优”奖，颇得老师曹某的赏识。我先是考上由江苏省有名的书院改成的南菁

中学，一年以后，曹老师劝我投考北京的清华学堂，因为清华毕业后可以官费留美。我听了他的劝告，便在十六岁那年考上了清华学堂的插班初中二年级。同宗吴漱英代我筹了旅费，并带我进了北京。

清华学堂是留关预备学堂，一切免费。学制八年，前三年是初中，后三年是高中，最后二年相当于美国大学的二年级。课程和教材也与美国相仿，除中国史等少数课程以外，基本上都是用美国的英文原文教材。教师也基本上都是留美人员或直接从美国等聘来的外国人。在清华学堂的头几年，我是遵规蹈矩地接受美国的那一套教育。

1919 年的“五四”爱国运动使我的思想受到很大的影响。我也卷入了清华的游行活动，但队伍走到西直门时，城门被守兵关了，进不去，只好在海淀一带游行。在此期间我也写过一些爱国反帝的宣传品。民主主义和民族主义的思想也在此时开始得到了确立。

五四运动以后，我进一步接触了一些新思想。当时曾订了许多杂志，如《新青年》《少年中国》《醒狮》《新潮》《建设》《解放与改造》《公闻周报》等。看了不少孙中山、朱执信、廖仲凯、梁启超、陈独秀、李大钊、胡适等人的文章。在政治思想上我当时比较偏向孙中山和朱执信、廖仲凯的观点，胡适的实用主义则不感兴趣，因为胡适主要是搬杜威的那一套理论，而我则比较赞成罗素的社会思想。但对胡适提倡白话文的主张是赞同的。

梁启超也是这个时期给我影响较大的人物。尽管我不赞成他

的改良主义和后来的保皇主义主张，但对他的学术思想是非常欣赏的，特别是他丰富的国学知识和治学方法对我后来的研究工作影响很大。我曾和他的儿子梁思成是清华的同班同寝室的同学，通过梁思成的介绍我曾进见了梁启超。在清华学堂的最后一年，梁启超来校讲了《先秦政治思想史》一课，使我初次接触到了我国的先秦诸子百家，对我启发很大。我后来教书讲《中国古代社会思想》时就是以梁的本子为基础，穿插以西方的东西的。

在新文化运动期间我所阅读过的报刊书籍和报上连载的罗素、杜威在北京的讲演也给我留下了较深的印象。

所有这些“五四”以后的思潮，如爱国反帝、民主、科学的思想都使我对社会政治思想及其理论发生了很大兴趣，也为我后来选择学习和研究社会学和民族学理论奠定了重要的基础。当时，我对陈独秀和李大钊的文章也曾感过兴趣，但不知道他们是共产党的创始人。由于受西方民主主义的思想较大和对当时所谓实业救国和教育救国宣传的接受，头脑里确立的是学习西方、振兴中华，因此也不可能走上共产党人所提倡的与工农相结合的道路。

1923 年，从清华学堂毕业，带着学西方和教育救国的思想，赴美留学。我们这一届是清华学堂历年来赴美留学中人数最多的一届。同船去的还有其他学校的赴美留学生。也就是在去美国的船上，与谢冰心相遇并播下了友谊的种子。

在同学潘光旦的介绍下，我进了美国东部新罕布什尔州有名的达特默思学院，插入社会学系本科三年级学习。这二年中，又接触到大量西方的社会政治思想史和理论。除了必修的基础理论

课以外，我偏重学习西方社会政治思想史和与西方近代工业文明有关的社会经济制度方面的学说。在所学的课程中，对我后来研究方向影响较大的是史帝华 (J. Stewart) 教授讲的意、法、英、德、美等国的思想类型。我回国后就曾以他的讲课为基础，加上自己的研究，写了多篇介绍这些国家社会政治思想史论文。

在学习基础课和专业课的同时，我还选修了旁系的一些课程，如逻转学（科学思维方法），社会伦理学（价值标准、道德规范）、英国宪政史，美国政府，福利经济学等。也因此较早读到了受到列宁评论的霍布逊（J.A. Hobson）的《帝国主义论》和他的两本人本主义经济学著作《工作与财富》《工业休系》，读到了伯里（J.B, Bury）宣扬西欧启蒙时代人文主义思想的名著《进步观念》等。

在达特默思学院的学习中也接触到了一些进步思想。如《社会主义运动史》一课，就使我较早接触到了空想社会主义、马克思主义和费边派社会主义等理论。但是，开这课的目的并不是真正宣传进步思想，特别是在讲马克思主义的时候，只讲《资本论》第一卷，又以美国流行的经济史观来批评马克思的唯物史观，使我对历史唯物主义一开始就没有正确的理解。在校期间我还曾参加了一个名叫“自由俱乐部”的学生组织，这个组织经常延请名人学者如罗素、美共领袖福斯特等来校演讲，这也使我有机会接触到不少西方的进步思想。在这二年中，我还补修了生物学和化学两门实验科学。其中生物学采用的教材是以进化论为主导思想的《自然》，这两门课程也为我后来信奉以自然科学的方法来考察社会现象的主张奠定了初步的思想基础。

1925 年夏，在达特默思学院毕业，得了学士学位。同年秋天升入纽约哥伦比亚大学 (Columbia University) 研究院社会学系。二十年代时，美国大学中招收读社会学博士学位的研究生为数不多。当时大学研究院有社会学专业的学校中条件较好，容纳人数最多的主要有东部的哥伦比亚大学和中部的芝加哥大学。这两所学校的社会学研究各有各的特色，也是美国社会学初期有名的两个学派。哥校的系主任季亭史 (又译吉丁斯 F.H. Giddings，1855-1931) 是美国本土社会学创始人之一，他培养了大批能著书立说的专业人才，给各大学输送了专业师资。这些人后来成了美国社会学的骨干力量。芝校的社会学系创办人斯莫尔 (A.W. Small) 曾任美国社会学会会长，早年曾介绍德国马克思、齐美尔 (Georg Simmel) 等人的学说。其后派克 (Robert. E. Park) 和伯吉斯 (Ernest. W. Burgess) 继起，以开创城市社会调查而闻名，训练出了一批干练的调查研究人员，因而其声誉曾一度超过哥校。我的清华同学吴景超，就是在该校读社会学的。我因当时人已在东部，加之清华同学陈达之劝并预约我毕业后返母校任教，我就进了哥校。

在哥伦比亚大学我开始了正式的专业学习和研究。必修科目有季亭史的〔西方〕“文明与社会”(这是他著名的“星期五演讲”身后〔1932 年〕才出书问世)，“西方社会思想发展史”，“人口问题”，“社会立法”，“统计学”和两门外国语 (法文和德文) 等。此外，还选修了本系奥格朋 (William Ogburn) 开的“心理学与文化”(即文化社会学的先声)，选读了旁系海斯 (Hayes) 的“近代欧洲史”并参加了他主持的“民族主义学说”讨论班，

谢波德的“欧洲向外扩张史”，心理学、社会心理学，旁听了经济学系塞利格曼 (E.R.A. Seligman) 的 (西方)“经济思想史”，哲学系杜威的伦理学等。

在哥校期间，对我后来研究方向有重大影响的是开始接触了人类学专业。先是旁听了人类学系主任、美国历史学派创始人博厄斯 (F. Boas) 的“人类学”(有时由他的女弟子本尼迪克特 (R. Benedict) 代课)，后来又到纽约社会研究新校上夜课，听著名人类学家戈登卫然 (A. Goldenweiser) 讲“早期文明”(相当于摩尔根的“古代社会”，出书时改名为《人类学 : (原始文化) 导论》，并和戈氏结识。他是一位有辩才的讲演者，对听众的吸引力很大。此外，我还常到著名的美国自然历史博物馆人类学组实习参观，并参加了他们组织的临时讨论班。所有这些都使我进一步了解了人类及其文化的起源和发展，也使我初步意识到人类学与社会学之间密切的关系以及把这两门学科结合起来进行研究的必要性。

在哥校期间，我和潘光旦住同一宿舍里，那时他已改读生物学，侧重于优生学、遗传趋向的学习和研究，而我则专攻社会学，侧重于文化与环境方面。我们经常交流切磋，因而得益很大。

我在哥校学习三年，前两年上课，后一年撰写博士论文，我读完第一年之后即取得了硕士学位 (1926 年)。我硕士论文的题目是《孙逸仙的三民主义学说》。我写这个题目，一方面是因为思想上对孙中山三民主义的信仰和追随，另一方面是因为当时国内国民革命高涨，北伐战争胜利发展，故写了这篇为国宣传的论文。同时，我还发表了一篇题为“民族与国家”的文章。当时，

在留美学生中有好几个爱国组织，我亦参加了其中以清华同学居多数的“大江社”，但因为当时的主导思想是想以学术研究为祖国服务，所以较少参加政治活动。

我的博士论文指导者是政法学院立法教授张伯伦，他向我提议的题目是“见于英国舆论与行动中的中国鸦片问题”。他是美国取缔毒品运动方面的专家。他要我写这个题目的用意是一方面引导我注意研究中国社会的现实问题，另一方面要提高我运用历史方法的能力和分析文献资料的能力。这篇论文涉及的内容尽管与我回国后所从事的学术研究方向关系不大，但在广泛收集资料的过程中，我翻阅了一般图书馆所不曾收藏的《汉萨德的不列颠巴力门辩论录》(Hansar(d's) Debates of British Parliament)，使我接触到了一般人不容易接触到的英国议会政治史的官方记录。这是一个意外的收获。1928 年冬，在专业必修课笔试及格之后，博士论文答辩委员会一致通过了我的论文，次年夏，我得了博士学位，并得到了哥校最近十年内最优秀的外国留学生奖状。

论文通过后，我即整装离美，取道欧洲，经由苏联，于 1929 年二月返抵北京。

现在，回顾留美期间的学习生活，觉得美国教育制度中不是没有可取的地方。如当时美国流行的通才教育，就值得我们参考。通才教育有博有专，先博后专，在广博的基础上进而求精求专，以“博”为“专”服务。通才教育可以造就视野宽阔和知识面较大的、适应工作能力较强的专才，我本人就有这样的体会，因为早年所学的基础理论课范围较广，故就业以后碰到的各种问题和

接触到的新知识，都并不感到陌生，对这些新问题和新知识的深入研究和探索，也比没有多种基础知识的人来得省力。我一生从事的人类学（特别是其中的民族学，即文化人类学或社会人类学）和社会学这两门专业所涉及的知识面都相当广博，正因为我受过通才教育，才能比较地胜任这种研究工作。

目前我国综合大学的课程内容过于狭窄，学生毕业之后，普遍感到基础知识不足，不能胜任较为高深的研究工作。因此，我认为，我们可以适当地参考这种通才教育方法，增设一些课程（可考虑相应地延长一些学习时间），使学生的知识面更广博一些，为祖国的社会主义现代化培养出更有才干的专门人员。

早在 1927 年秋季时，与哥校同学步济时（燕京大学社会学系创始人之一）结识，他约我回国后到燕京任教。燕京是冰心的母校，她已于 1928 年回校任教。我和她在美国留学期间已有相当感情，因而步氏的相约使我动了心。但在此以前我已曾答应过陈达教授回清华任教，因此，决定和陈达磋商。磋商结果，以我返国后头两年在清华兼两门课为条件，同意了我去燕京。因此，1929 年 2 月回国后，便到燕京任教。同年夏天和冰心结婚。

从 1929 年春到 1938 年夏，在燕京大学共工作了将近十年时间。在这十年中主要的是以下几项工作。

（一）讲课。我到燕京的初年，系主任许仕廉分派我担任“西洋社会思想史”、“家族社会学”、“人类学”三门课的教学工作。这三门课也是我后来多年所开设的课程。三门课的教材虽然都采用一个英文教本，但每门也都自编了一种汉文教材，并且内

容每年都有所改进。

“西洋社会思想史”最初涉及的范围很广，后来我把有关社会学学说划分出来，别开一门“当代社会学学说”（隔年一次），目的是使社会学理论和方法增加系统性和科学性。

“家族社会学”开始偏重家族制度（尤其是原始阶段）的发展史，后来转向以中国宗法社会为中心，进而就中国与印度的父权家长制进行比较。为了进行比较研究，搜集到了大量有关资料，并编写出讲稿，可惜这些材料在抗日战争中全部被日军抄走了。

我所教的“人类学”主要是文化人类学，我认为它与社会学有许多共同之处，因此，根据中国的国情，还是把它们结合起来研究和教学比较合宜，这个方法得到了公认，后来燕京社会学系在教学社会学和文化人类学时，基本上是采用了这一结合的方法。

（二）培养专业人员。二十年代时，中国社会学和人类学都还属于草创时期，专业人材比较少。因此，我把培养这方面的专业人材作为当时的重点工作之一。

首先，以讨论班的形式上课。大约在 1935 年至 1938 年之间，我给本科三、四年年级的学生和研究生以讨论班的方式开设“先秦社会政治思想”及“近现代社会政治思想”两课。前者以梁启超的《先秦政治思想史》为范围，后者以《清代学术概论》为范围，让学生在这两个范围内选择一家学术为题，撰写专题讨论的文章，然后在班上进行宣读和交流。结果证明，这种方法能启发学生每人内在的特长，锻炼他们从事专题研究的能力。当时有些学生撰写的顾亭林、黄宗羲、王船山等人爱国思想的论文都有一

定的质量。林耀华同学当时写的“严复社会思想”尤为突出。

其次，请进来和派出去。“请进来”主要是指请国外有关专家来燕京讲学和指导研究生。1935 年 10 月我邀请了正在日本讲学的英国功能学派创始人之一拉得克利夫一布郎 (A. R. Radcliffe-Boown) 教授来讲学三个月，开设了“比较社会学”和“社会学研究班”的短期课程。并特地请他担任林耀华硕士论文“义序宗族研究”的材料组织导师。1936 至 1937 年，在我游学美国西欧时期，还邀请过耶鲁大学著名语言学家萨皮尔 (E. Sapir) 和年轻学者阿伦斯堡 (Conrad. M. Arensburg) 博士来校讲学和帮助培养实地调查的研究生，后因芦沟桥事变发生而未能实现。1937 年春，在英国同时，为了吸取导师制的经验，我同牛津大学付校长林叟 (A.D. Lindsoy) 联系，由他派了他的儿子林迈可 (M. Lindsay) 和戴德华 (George TayLol) 来燕京法学院讲课和个别指导学生。

派出去是派送研究生出国留学。鉴于当时国内设备和条件较差，而欧美一些国家已有几十年的先进经验，因此，派送研究生出国深造是必要的。但当时我对诸如派哪一个学生，去哪一个国家，哪一个学校，跟谁为师和吸收哪一派理论和方法等问题都根据系内的需要大体上作了具体的、有针对性的安排。这种有目的、有计划、有针对性地选送留学生的方法，确实收到了较好的效果。他们回国以后都能铰好地胜任科研和教学工作，并且后来由于他们本人的努力，都成了该专业的骨干力量。例如，较早送出国的李安宅同学，先是进美国西部加利福尼亚大学伯克莱 (Berkeley) 分校人类学系 (博厄斯学派的一个重要据点) 跟博厄斯的两位大

弟子克娄伯 (A. L. Kroeber) 和罗维（Robert. H. Lowie) 实习，曾到新墨西哥的祖尼族人 (Zuni) 中从事实地调查，通过实习调查，他不仅熟悉了祖尼人的文化，从而通过对比更加理解了本国和本民族的文化，而且还吸收了历史学派的所长，掌握了人类学的实地调查技术。后来他又到美国东部的耶鲁大学人类学系跟著名的人类学专家萨皮尔学习语言学的基本知识。回国后在教学和科学研究中都取得了不少成绩。又如林耀华同学，是我 1938 年去美国出席哈佛大学成立三百周年校庆大会时与哈佛燕京社负责人商妥去学习人类学专业 (读博士学位) 的。哈佛是美国最早设立人类学系的大学之一，历史悠久，设备俱全，并且校内设有民族学博物馆，系内人类学的四大分支即体质人类学、文化人类学、考古学、语言学课程都有，因而基本训练比较全面和扎实。林耀华回国后，深入四川凉山等地调查，取得了在国内外人类学界有一定影响的成绩。再如费孝通同学，考上英国伦敦经济学院人类学专业后，我乘 1936 年休假去英国之便，给他介绍了英国功能学派创始人马凌诺斯基（B. Malinowski) 作导师。费孝通将他的“江村经济”资料，用功能分析法写成了《中国农民生活》一书，在国内外学术界都有很高评价。马氏还特为此书写了长篇“前言”说“此书将被认为人类学实地工作和理论的发展的一个里程碑”。当时送出留学的还有黄迪、瞿同祖等同学，成绩优异，都有自己的贡献。

(三) 学术研究。回顾我在燕京十年的学术研究活动，可以概括为以下四个方面：

第一，介绍和评论西方社会政治思想。

在 1932 年至 1936 年之间，我连续发表了几篇介绍和评论西方各国社会学派的由来、现状、及其学术观点的文章。其中有介绍法国社会学的“现代法国社会学”(分上、下二篇，分别载在《社会学刊》1932 年第三卷第 2 期和 1934 年第四卷第二期)，介绍美国让会学的“季亭史的社会学学说”(载《社会学刊》第四卷第一期)，有介绍德国社会学的曰“德国系统社会学学派”(载《社会学界》1934 年第八卷) 和“冯维史的经验学派社会学”(载 1935 年《社会研究》86 期)，还有介绍英国社会人类学的“功能派社会人类学的由来与现状”，(载《民族学研究集刊》1936 年第一期)。对马克思主义的学说我也曾作过研究，并且还专门撰文把马克思主义与西方资产阶级学说作了比较，如“马克思派社会主义和费边派社会主义的比较”(分上、下两篇，连载在《社会问题》杂志的 1931 年第一卷第四期和第二卷第一期)。

在上面这些介绍西方社会学派的文章中，尽管我本人当时是力图客观地进行介绍和评论，但由于我当时受西方教育影响很深，因而不能用马克思主义的理论来分析和评论这些学派，甚至对有些学派还有一定的倾向性。

第二，提倡社区研究，首先，这种研究是在前一时期燕大社会学系同仁们社会调查和民族志工作的基础上提出的。社区研究，就是“大家用同一区位的或文化的观点和方法，来分头进行各种地域不同的社区研究”“民族学家则考察边疆的部落社区，或殖民社区，农村社会学家则考察内地的农村社区，或移民社区，都

市社会学家则考察沿海或沿江的都市社区。或专作模型调查，即静态的社区研究，以了解社会结构；或专作变异调查，即动态的社区研究，以了解社会历程；甚或对于静态与动态两种状况，双方兼顾，同时并进，以了解社会组织与变迁的整体”。(见吴文藻:“中国社区研究的西洋影响与国内近状”，载北京晨报《社会研究》102 期 447 页)。为了提倡社区研究，我在 1935 至 1936 年陆续发表了几篇有关论文，如:“现代社区研究的意义和功用”(载《北平晨报》1935,1,9),“西方社区研究的近今趋势”(载《北平晨报》1935,4,17),“中国社区研究的西洋影响与国内近状”(载《社会研究》101,102 期),“社区的意义与社区研究的近今趋势”(载《社会学刊》第 5 卷第 1 期),“中国社区研究计划的商榷”(载《社会学刊》第 5 卷第 2 期) 等。为了推行社区研究，当时系内还派了一些研究生到一些地区的乡村去作实地调查，如徐雍舜到北平附近淳县调查乡村领袖的冲突，林耀华到福州附近的义序调查宗族组织，黄华节到定县调查礼俗和社会组织，李有义到山西徐沟县调查农村社会组织等。这些调查后来都取得了一定的成果。

当时，我自以为进行这种社区调查研究对于了解和研究中国社会有比较深入的作用。但是，今天回过头来看看，这种以文化为重点的社区研究还是不很深入的，特别是由于没有进行阶级结构的分析，实际上没有涉及到当时社会的本质，因此，这种社区研究还是不能真正解决中国当时的社会问题的。当时也曾接触到过一些用马克思主义观点进行农村经济调查工作的著作，(如陈翰笙用英文写的《中国华南的农民问题》，1928 年出版，但由于

自己受西方社会学和民族学理论的影响较大，因而没能充分认识他们著作的真正价值。

第三，主张社会学中国化。在我从事社会学研究的时期，中国社会学研究的历史还很短。当时大学教社会学的情况是“始而由外人用外国文字介绍，例证多用外文材料，继而由国人用外国文字讲述，有多讲外国材料者，亦有稍取本国材料者。又继而由国人用本国文字讲述本国材料，但亦有人以一种特殊研究混作社会学者……”因此，社会学“仍是一种变相的舶来品”。这种情况使我们面临社会学中国化的问题。对这个问题我当时的想法是“以试用假设始，以实地证验终；理论符合事实，事实启发理论；必须理论和事实揉合在一起，获得一种新综合，而后现实的社会学才能植根于中国土壤之上，又必须有了本此眼光训练出来的独立的科学人才，来进行独立的科学研究，社会学才算彻底的中国化。”（以上几段均引自《社会学丛刊》甲集第一种“总序”）。

在社会学中国化问题上所做的工作主要是：“一面介绍健全的理论和方法，一面提供正确的实地调查报告”，这也是当时编纂《社会学丛刊》的主导思想。前面所谈到的社区研究，实际上也正是这种社会学中国化问题中的一项主要的实际工作。我的主要主张是，应把社会学的理论和方法与文化人类学或社会人类学结合起来，对中国进行社区研究，并认为，这种做法“与我国国情最为吻合！”但是，由于七七事变后东迁西移，生活的不稳定而没有把这个问题继续深入地研究下去。

第四，应用功能主义的理论和方法。在进行社区研究时，首

先遇到的是用什么理论和方法来从事调查研究工作的问题。就当时我所了解的西方社会学或人类学的学派有许多，而我则选择了英国功能主义学派的理论和方法。

为什么要选择英国功能主义学派的理论和方法呢？主要是我认为它和我提倡社区研究的主张吻合。我的这种思想基本上反映在我为《社会学丛刊》写的总序里。我说：“现代社区的核心为文化，文化的单位为制度，制度的运用为功能”，“功能观点，简单的说，就是先认清社区是一个‘整体’，就在这个整体的立足点上来考察它的全部社会生活，并且认清这社会生活的各方面是密切相关的，是一个统一体系的各部分。要想在社会生活的任何一方面，求得正确的了解，必须就从这一方面与其他一切方面的关系上来探索穷究”。

我在美国学习时，曾对以博厄斯为首的关国历史学派很感兴趣，但我在开展社区研究时却没有采用历史学派的理论和方法，原因就是我认为一方面历史学派过于强调研究文化的片断，即如博厄斯的大弟子罗维所说的名言：“破碎补缀的文化”，而不是像功能学派那样强调从“整体”和各部分的密切关系上来研究文化，另一方面，历史学派的实地调查方法和民族志专刊的编写，也不如功能学派那样完整。

为了推广功能主义的理论和方法，我一方面写了一些介绍功能主义学派的文章，如“功能派社会人类学的由来与现状”（载《民族学研究集刊》第一期），“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”（《社会学界》第九卷），“文化表格说明”（《社会学界》

第十卷）等；另一方面又请了功能学派创始的大师之一布朗来中国讲学，并请他和佛思 (Raymond Firth) 写了关于农村调查方法建议的专题文章，供我们参考。同时，还请布朗作林耀华同学的导师。

现在，西方人类学界尽管在理论阐述上已强调“结构”的分析，但功能主义的调查技术仍为大多数专家所沿用。关于功能主义学派后来的发展变化和现在对功能学派的认识，在 1981 年发表的《英国功能学派人类学今昔》（载《民族研究》1981 年 1 期）中作了介绍。总的来说，功能学派没有应用马克思主义的阶段分析法，但它的调查方法，即参加者观察法，有不少我们还是可以借鉴的。

（四）其他学术活动

1、1933 年夏，与冰心及郑振铎、顾颉刚、雷洁琼、容庚等同志曾有塞北之行，写有《蒙古包》小册子，由平绥铁路管理局出版。

2、1938 年夏至 1937 年夏休假出国，游学了美国西欧，先是代表燕京大学出席美国哈佛大学三百周年校庆大会，在会上结识了前来受奖的马凌诺斯基教授。会后，我又去英国伦敦大学访问了他，并参加了他主持的人类学研究班。与他交流了两国民族学研究情况。马教授得知中国社会学界已采用功能学派的理论和方法研究中国的文化，十分兴奋，以他尚未发表的打印稿《文化论》相赠（后由费孝通等译出）。

此后，又到法国巴黎大学访问了法国社会学年刊派创始人杜

尔干 (Emile Durkheim) 的继承人——莫斯教授 (M Mauss)。莫斯让我阅读了他在法兰西学院的打印本讲稿“民族学方法”(即他身后发表的《民族学手册》(1947,Manuel dl Ethnographie.(paris)) 并让我作了笔记。通过莫斯的介绍，我又结识了与该派接近的著名学者布格雷 (Charles Bougle) , 研究中国古代思想的专家葛兰言 (Marcel Granet). 从布格雷那里我了解到法国社会学从杜尔干起就同法国让 · 饶勒斯 (Jean Jdares) 所代表的社会主义思潮有很深的相互影响。

在巴黎逗留时期，我增编了“西洋社会思想史”讲义中法国启蒙时期“百科全书的社会思想”那几章。对诸如狄德罗、伏尔泰、孟德斯鸿、卢梭等启蒙思想家都予以了增订。这也就是我“西洋社会思想史”讲义的第二稿。从上述思想家的著作中，可以看到当时的一种“中国热”，对这些我特别作了引述。七七事变后，我讲义的初稿和二稿都留在燕京大学，在太平洋战争爆发后全部被日军抄走。

1937 年春。我还曾到牛津大学了解该校导师制的做法。并与巴里奥 (Balliol) 学院院长老林叟 (时任牛津大学付校长) 商定帮助燕大法学院推行导师制的计划。这个计划即从大学本科三四年级挑选成绩优异的学生予以特殊指导，毕业时授予荣誉学位。但由于 1938 年日军侵入北平，我离开了燕大，我所要推行的“社会科学荣誉学位导师制”就没有贯彻下去。

自从 1938 年夏离开燕京大学后，直到 1961 年从日本回国，我的生活一直处于战时不稳定的状况中。

先是在昆明云南大学担任由英庚款在云大设置的社会人类学讲座课程，同英庚款委员会派来的研究人员如江应梁、密贤璋等人共同进行专题研究工作。1939 年，为云南大学建立了社会学系并担任了系主任。同年又受燕京大学校务长司徒雷登委托在昆明建立了燕大和云大合作的实地调查工作站。为此，我还同一些同行合议成立了云南人类学会，公推李济为会长，并请他作第一次学术演讲。但后因会员分散，工作就停顿了下来。

我在云大时期由于忙于安排同仁们的实地调查和教学任务，因此未能认真从事著作，仅仅撰写了“民主的意义”（载《今日评论》周刊 1940 年第四卷第八期）和“论社会制度的性质与范围”（载云大《社会科学》学报 1940 年创刊号）。更遗憾的是，虽身处多民族的地区，却没有把握良机亲身参与实地调查。

1940 年年底，因英庚款讲座受了干扰，不能继续，那时有在重庆工作的许多清华同学，动员我到国防最高委员会参事室担任研究工作，我们就搬到重庆去了。

1941 年 2 月开始参事工作。我的职责是对边疆的民族、宗教和教育问题进行研究和提出处理意见。同时，还兼任了蒙藏委员会顾问和边政学会的常务理事。

在重庆期间也做了一些学术活动，例如作为云大、燕大的代表与教育部联系，筹设燕京大学成都分校并推荐林耀华为社会学系代主任，协助《边政公论》杂志审稿、撰稿和介绍稿件，推荐陈永龄去新疆教书、李有义去拉萨研究西藏的政教合一制度问题等。学术文章写得很少，仅有《边政学发凡》（载《边政公论》

1942 年第一卷第 5, 6 合期)、“印度的社会与文化”(载《文化先锋》1943 年第 2 卷第 18 期)、“现代国家的福利功能观”(刊物名似为《社会建设》，尚待查核) 和一些关于青年和儿童问题的论文。

从 1943 年初到 1946 年上半年期间，共出访三次，第一次是 1943 年 2 月至 4 月，参加了以我的同学教育部次长顾一樵为团长的中国访问印度教育代表团。我着重考察了印度的民族问题和教族 (信印度教民族和信伊斯兰教民族) 冲突问题，为国内研究民族和宗教问题提供参考资料。

第二次是 1943 年的 6 月至年底，参加了当时中央设计局组织的、由西北检察使罗家伦率领的西北建设考察团。我分担的任务是以新疆民族问题为主的西北民族问题调查。因正是《中国之命运》一书出版之际，我对该书不承认中国有各民族存在的客观事实有不同看法，故调查报告未能写成。

第三次是 1944 年底，参加了西南联大校长蒋梦麟率领的赴美代表团，去参加战时太平洋学会的年会。这次会议的主要议题是讨论各盟国战后对日处理方案。闭会后，我利用在美国的机会，了解美国战时社会科学研究的发展状况。从 1945 年 1 月到 4 月底接触到了一些新情况。如，访问了美国社会科学评议会，耶鲁大学国际问题研究所，哈佛大学社会关系学系及商学院“工业社会学”研究所，芝加哥大学社会学系和人类学系，普林斯顿大学人口问题研究中心，哥伦比亚大学人类学系等，通过各该校的负责人了解到他们战时和战后的研究计划和动态。总的收获就是了解到了行为科学的研究已从社会关系学发展到了以社会学、人类

学、社会心理学三门结合的研究。

1946 年初，我的清华同学朱世明将军受任中国驻日代表团团长，他约我担任该团政治组组长并兼任出席盟国对日委员会中国代表顾问。

我的主要职责是一方面了解美军总部对日管制的政策和措施执行的情况，另一方面是了解战后日本政局和战后重建的情况和形势。我当时把整个日本作为一个大的社会现场来考察，力求如实地反映客观情况。当时做的专题研究，如天皇制，日本新宪法，日本各政党，新宪法下会议政治的运用，财阀解体，日本工人运动，日本战后经济复兴计划等等。这些研究成果在当时提供情报资料，作为制订对策依据，还是起了一定的作用的。

在日期间，利用一切机会同美国来日研究日本问题的专家学者以及日本东京大学、京都大学同行业人士多有接触，使我能够比较深入地了解到当时日本社会上存在的种种问题。

在我到日本以前，对国民党的统治早已不满。1950 年 6 月份我向团长提出辞职，退出了代表团。离职后，因不能回国，就以新加坡星槟日报驻日记者的身份在东京继续留居了一年，同时与国内取得了联系，于 1951 年秋，怀着对新中国的满腔热忱，回到了祖国。

回到新中国的头两年——先是学习新思想和了解新情况，为接受新工作做准备。

1953 年 10 月，正式被分配到中央民族学院工作。从那时起到现在的将近三十年时间里，在中央民族学院任教授。

从 1954 年到 1958 年，曾先后任中央民族学院研究部“国内少数民族情况”教研室主任和历史系“民族志”教研室主任，主要任务是教学和编写讲义大纲。也曾写了两篇之章，一篇是用英文写的“中国少数民族情况”浅述（载英文杂志《中国建设》），另一篇是“对马凌诺斯基功能人类学的批评”（油印一百份，但未发出，后因运动均散失）。

1958 年 4 月因被错划为右派而受到了撤销教研室主任的处分，并被剥夺了教书权，送社会主义学院学习。1959 年 12 月摘掉了右派分子的帽子。当时心里还是感到委屈和沉闷，但我坚信事情总有一天会弄清楚的。1979 年，党的政策终于得到了落实，把 1958 年的错划予以改正。

从 1959 年以后，基本上是从事内部文字工作，大部分成果都没有发表，少数发表的也都不具名或者用笔名。例如，1959 年至 1966 年期间与费孝通共同进行校订几种少数民族史志（当时称“三套丛书”）的初稿，为中宣部提供西方社会学新出名著的评介和资料摘述（对其中有些还建议翻译成论文），为《辞海》第一版民族类词目撰写释文及审阅修订草稿，多次为外交部交办的边界问题提供大量资料及意见，并担任校订民通译美国科学家保林（即诺贝尔奖金两次获得者莱纳斯·鲍林）的《不要再有战争》（编入《资产阶级社会学资料选辑》第三辑，1965 年 6 月上海人民出版社）和英国阿拉斯太尔·蓝姆著《中印边境》（1966 年，北京世界知识出版社），与费孝通共同搜集有关帕米尔及其附近地区历史、地理、民族情况的英文参考资料，但此项工作因“文革”

开始而中断，大量未装订成册的原始资料均已散失。

1966年“文革”开始后靠边站，住牛棚，直到清队写交待为止。1969年冬到京郊石棉厂劳动，1970年夏又转到湖北沙洋干校劳动，直到1971年8月。那几年，在四人帮横行的时候学术工作自然停顿了下来。

返校后，作为民院研究院新设的编译室成员，和室内其他同志共同翻译并校订了尼克松《六次危机》的下半部分（1972年，商务印书馆），共同翻译了美国海斯·穆恩·韦兰合著的《世界史》（原著1946年出版，上中下三册，1975年三联书店）和英国大文豪韦尔斯著《世界史纲》（原著最新版，全部译稿已于1978年初交北京人民出版社，据告即将出版）；1976年与费孝通共同搜集有关《帕米尔及其附近地区历史、地理、民族英文参考资料汇编》原打印本装成六卷，油印共出五卷（最后一卷文革中连同原始材料已都散失），供内部参考用；为编译室《民族问题资料摘译》推荐有价值的英文资料，并校订部分汉译文稿，完成了《辞海》世界民族类词目第二版的修订工作等。

“四人帮”被粉碎之后，各种学术研究又得到恢复。社会学也开始受到了重视和发展。1979年3月，我十分激动地参加了重建社会学的座谈会，在会上作了社会学与现代化的发言，谈了我多年想谈而没能谈的问题。

1979年秋，民院让我参加带民族学专业研究生的任务。我在集体开设的《民族学基础》课中分担了“英国社会人类学”的教学任务。在教学中，我采取了自己开讲并辅导学生各自讲述自己

论文的办法，实验证明，这种做法能锻炼学生独立钻研知识的能力和较快地得出成果。例如，研究生王庆仁，根据我讲课的大纲和我给他提供的参考材料，整理出了“英国功能学派人类学今普”一文，与我联名发表在《民族研究》1981 年第一期上。

近几年来，我深感我们对西方民族学战后的发展和变化了解太少，因此特别注意关于这方面材料的收集，1981 年底，我写了“战后西方民族学的变化”，综合介绍和评论了西方民族学战后出现的诸流派及其理论（发表在《中国社会科学》杂志 1982 年第 2 期）。由于多年来我国的社会学和民族学未被承认，现在重建和创新工作还有许多要做。我虽年老体弱，但我仍有信心在有生之年为发展我国的社会学和民族学作出贡献。

发展都市以救济农村

吴景超

编者按：原载《大公报》“星期论文“1934 年 9 月 9 日，辑入吴景超著《第四种国家的出路》，上海：商务印书馆 1937 年版。吴景超是坚定推动中国城市化、工业化的社会学家，他的思考和主张与乡村建设学派、燕京学派的乡村工业论形成鲜明对比。

农村破产，在中国已经成为有目共睹的事实，社会上已有许多热心的人士，在那儿做救济农村的工作，有的从政治入手，有的从教育入手，有的从自卫入手，还有许多走别的途径，去帮助农民的。可是在这种救济农村的潮流之下，很少有人从发展都市着眼，去救济农村的。不但如此，社会上还有许多人，误认都市为农村的仇敌。他们以为都市对于农村，不但没有贡献，反可使农村的破产加深。这种误解，是应当矫正的。

我们应当首先明了发展都市的意义。中国的都市，人口在 10 万以上的，据专家的估计，虽然有 112 个，但是我们如仔细分析这些都市的组织，就可知道他们是不完备的，决不能充分行使

都市应尽的职务。比较发展完备一点的都市，如天津、上海、汉口、广州等等，虽然在国内已经可以称雄，但如与外国的都市，如伦敦、纽约等比较一下，就可知道中国的都市，还是幼稚，离“成年”还远得很呢。我们应当努力去发展他，使他对于附近的农村，有更大的贡献。

发展都市的第一种事业，便是兴办工业。美国在 1927 年，全国的工业，共有 335 种，其中在纽约可以找到 305 种，在芝加哥可以找到 275 种。中国的新式工业，据实业部的调查，共有 98 种，其中在天津只可找到 39 种。在汉口只可找到 20 种。我们只把这些数目字比较一下，就可知道中国的都市中，可以发展的工业还多。假如天津能多添 39 种工业，河北省农村中的农民，便可添许多出路。中国农村中人口太多，嗷嗷待哺者众，是农村中最难解决的一个问题。农业中已经无路可走了。我们只有希望全国的都市，从发展工业上努力，那么一部分的农民迁入都市，固然可以有立足之地，就是那些留在乡下的农民，因争食者减少，生活也可略为舒适一点了。

发展都市的第二种事业，便是发展交通。每一个都市里面的领袖，都要设法认清哪一部分的内地，是他的势力范围，是他的基本市场。在这个广大的市场里，应开设铁路、公路、航路以及空路，使这些散布各处的乡村，与都市有交通上的联络。我们都知道从芝加哥出发的铁路，共有 33 条，这 33 条铁路，把芝加哥与附近数百英里的农村与市镇，造成一种“如胶似漆”的关系。乡村中农民的货物，往都市中流去，比较的可以得到善价，这些

农民的购买力加增，都市中的制造品便多一条销路。

所以交通的发达，是对于都市与乡村两便的事。我们再举一个例来证明此点。天津的商人，现在到山西的黄河东岸一带收集鸡蛋，是一种费精神而且吃苦的工作，同时黄河东岸的鸡蛋，也只值七八文一枚，因为运输不便，蛋价如果提高，津商便不肯要。假如有一日天津与山西的黄河东岸，有直通的铁路，天津的商人，与黄河东岸的农民，便都互受其利了。都市与他的内地，交通固然要便利，都市与都市间的交通，也应当发展，如此，在本市销不完的货物，才可很方便地运到别的都市中去。各地的农民，假如都有这种便利，他的农产品，便不致受当地市价的限制，奸商对于他们剥削的能力，便要渐渐消灭了。

发展都市的第三种事业，便是扩充金融机关。中国的都市中，新式的金融机关，如银行信托公司之类，未尝没有，可惜他的事业，只限于都市中，以致不能充分尽职。合理的组织，应当把总行设于都市里面，而把支行或代理处分布于内地各处。这样，一方面可以吸收内地的现金来做生产的事业；一方面又可放款于内地，使农民减轻利息上的负担。现在中国的银行，在内地有支行的颇少，所以有些地方的农民，略为有点积蓄，因为无处存放，只好埋在地下，或锁在箱里，这些搁置起来的资本合起来一定很有可观。假如银行在这种地方有支行，那么现在埋藏起来的资本，都可以流动起来了。另外一些地方，农民需款很急，可是无处可借，即使借得到，每月的利息，也常在二三分以上。假如都市能扩充金融机关，设立支行于这种地方，那么高利贷者便无所施其

技，岂非农民的一种福音么？

发展一个都市，应当努力的方向还多，以上提出的三点，不过举例以见一斑，假如都做到了，对于农民的贡献，是很显然的。都市与乡村的关系，不是敌对的，而是互助的，于此可见。

最后，我还愿意提出一点意见，以供都市中领袖的采择。中国的领袖，与别国的领袖一样，无疑的都集中在都市里面。但中国的领袖，似乎缺少了一种“都市意识”。譬如天津工商业的领袖，有几个人知道天津的势力范围，包括一些什么地方？他们有几个人知道东南到什么地方，便侵入济南、南京或上海的势力范围？西南到什么地方，便侵入郑州，或汉口的势力范围？晓得哪些地方，是他的都市的势力范围，因而出全力去经营这些地方，使这些地方与他的都市，共存共荣，便是我所谓的都市意识。假如每个都市中的领袖，都有这种都市意识，然后根据此种意识去努力，那么中国现在虽然经济萧条，农村破产，将来总有繁荣的一日。

中国手工业的前途

吴景超

编者按：原载《经济评论》第 1 卷第 20 期，1947 年 8 月 16 日。现摘自吴景超著《都市意识与国家前途》，北京：商务印书馆，2020 年，第 119-132 页。本文反驳了费孝通、张之毅等人保留乡村手工业、发展乡土工业的看法，主张手工业无法与机器工业竞争而终将消失，机器工业的发展并不受限于乡村 / 都市的划分，非但不会导致失业，反而增加就业的机会。这些观点即便在今天依然极具洞察力。需要指出的是，费孝通等人所著的《人性和机器》是讨论手工业问题的小册子，其中不仅鼓吹发展手工业，而且以富有感情色彩的语言详述了西方近代机器文明对于个人和社会的“罪过”；由于“笔锋常带感情”，其主张与吴景超倡导的机器工业和都市文明格格不入，吴景超写作了本文，作为对《人性和机器》的商榷性书评。此番争辩在社会学界和思想界引发较大的影响，在中国社会学社华北区第八届年会上，吴景超和费孝通应邀做了现场辩论，会后费孝通又写了一篇专门答复吴景超的文章：《小康经济——敬答吴景超先生对 < 人性和机器 > 的批评》（发表在《观察》第 3 卷第 11 期，1947 年 11 月 8 日出版，

收录于本资料集）。详见吕文浩“1947 年关于‘中国工业化的前途’的一场辩论”，载《群言》2023 年第 7 期，澎湃新闻网刊见 https://m.thepaper.cn/newsDetail_forward_23849677 。后期费孝通对自己的乡村工业化和小城镇思想有反思与修正，对吴景超有重新评价，他承认吴景超“发展都市以救济乡村”论述的宏阔视野及根本问题意识的指向，与自己直观地从中国内部来理解中国有所不同；如果吴景超的方案过去受诸多条件限制而不易实现、需要乡村工业化作为过渡，那么进入新世纪之后，中国经济社会发展进入新的阶段，已经是实行吴景超的城市工业化方案的时候了。见奂平清，“小城镇依然是大问题吗？——费孝通城乡社会学理论自觉的启示”，《江苏社会科学》2016 年第 5 期，第 101 页。我们可以认为吴景超、费孝通这场学术争辩产生的回响延续至今。

最近读到一本《时代评论》小册，题为《人性和机器》，是讨论中国手工业的前途的。著者一共四人，费孝通、张荦群、袁方三位先生，都是我现在清华的同事，另外还有一位张子毅先生，是云南大学的社会学教授。

他们对于中国的经济建设，有一个基本的主张，就是在发展机器工业的过程中，不可放弃手工业，他们说：

建设中国的新经济本是一件复杂的工作，单靠大工厂的树立不够，单靠农村工业的复兴也不会够，可是因为现在一般舆论太忽略农村手工业，所以我们愿意提出这个意见。我们深切希望大

家不要一口咬定说手工业是绝对没有出路，随之而兴的当然是都市的大工业。也许最切实同时最合宜的出路，却是一个调和的方式，维持多数小工业在农村里，只在农村里容不下的工业，才在都市中发展出来。

在这一段文章里，费先生等显然地把两个概念，混为一谈。他们提到“农村工业”、“农村里容不下的工业”，又提到“农村手工业”。到底农村工业与农村手工业是一物二名呢，还是根本上不相同的东西呢？

一、农村工业和农村手工业

我们以为，这两个概念，应该代表两种不同的东西。农村工业与都市工业是相对的，这个概念，表示工业所设立的地点，凡是设立在农村中的工业，就名为农村工业，设立在都市中的，就名为都市工业。农村手工业，是与机器工业相对立的。这个概念，表示工业所用动力的来源，如用的是“有生能力”，就是手工业，如用的是“无生能力”，就是机器工业。农村的工业，可以是手工业，也可以是机器工业。

费先生等的意思，是愿意保持农村中的手工业呢，还是想把机器工业设立在农村中呢？这两个意见是不相同的，在两者之中，费先生等应有所选择。可是我们综观全文，觉得他们有点徘徊，不能当机立断。在有些地方，他们似乎反对保持农村中的手工业，因为他们反对甘地的主张。他们说：

在这里似乎有两条路可走。一条是甘地要印度人走的，若是大家不穿洋布，土布不还是可以维持，农村手工业也就不致崩溃？甘地是从人性出发，来解答东方的共同问题。我们自然同意这是可能的，但是用道德力来控制个人欲望，因而控制经济，至少需要有修养的人才能做得到。从一般人民说，似乎是要求过甚。

可是在另一个地方，他们又说：

我们要安定民生，绝不能抹煞手工业的存在，同时也不能让手工业自生自灭。它甚至将要成为经济计划中一个很缺乏弹性的项目，其他的项目应当和它取得调适。

一方面他们觉得甘地在印度所提倡的办法行不通，另一方面他们却又主张，在中国的经济计划中，手工业是一个很缺乏弹性的项目，别的计划都得来迁就它。到底他们要不要手工业呢？从上面这一段文字看去，他们似乎很爱惜手工业，要努力去保存它，但继着他们又说：

我们主张把机器逐渐吸收到传统工业的社会机构中去，一方面使农村经济得到新的活力，另一方面使农村工业因机器及动力的应用而逐渐变质。

既然要把机器吸收到传统工业中去，使手工业因机器及动力的应用而逐渐变质，那就是等于说，我们得步先进国的后尘，用机器的生产，来代替人力的生产。等到农村工业已经逐渐地用了机器，已经由用机器而变了质，那时手工业便已被抛弃，被代替了。由这个理论推下去，似乎费先生等的观念，与我们的并无差异。归根到底，手工业在中国是没有前途的，因为它代表着落伍

的生产方法，无法与现代化的机械生产方法相竞争。

二、农村的机器工业

工业机械化之后，也就是手工业变了质之后，应当设立在什么地方，是一个很可以研究的问题。假如我们让工业去自然发展，有许多工业会给都市吸去的，因为都市中，特别是交通方便的大都市，确有适于工业生存的优越条件。但是如果我们能将工业的位置，做一有计划的分配，则在原子时代，设立工业于乡村，是有国防上的理由的。原子弹的威力，我们从广岛、长崎，已经可以窥见一斑。这两个原子弹对于都市破坏之大，使我们深切地认识，把工业集中于少数都市，从国防的观点看去，实在是很不安全的。现在我们谈分区建设工业，已经是主张工业的分散，而不是主张工业的集中了。

另外我们还有一个理由，就是机器工业到了农村之后，可以使农村变质，使农村成为一个更适宜于人类居住的社区。关于这点，英国牛津大学农业经济研究院院长奥尔文先生说得最透切。他以为英国乡村人口只有数百人，希望得到文明社会中人类应有的享受。这种乡村，维持不了一个好医生，也无法成立一个完全的小学。教堂中请不到一个谆谆善诱的牧师，也无法组织一个歌咏队。戏院当然是无法成立，图书馆也不能开张。他以为这种缺点，如政府能有计划地将若干种工业，分散到乡村中去，便可补救。工业到了农村之后，可以发生两种好的影响。第一，谋生的

机会加多了，有志的青年不一定要向都市跑，在乡村中，也可找到他愿意献身的职业。第二，村庄的人口可以加增，现在的小村庄都可以转变而为一种工农混合的新社区。在这种新社区内，人口决不止数百，可能加到数千或数万。在这种社区中，可以产生新的文化、卫生、娱乐、商业等组织，来满足人类的需要。以前乡村中那种单调的、寂寞的、寡趣的生活，现在可以改变了。

都市产生了近代机器工业，同时也产生近代文明，以及这种文明赐给人类的各种享受。我们希望机器工业下乡之后，近代文明也连带地下乡，也带给住在乡村中的人民，一种更有趣的生活、更丰富的享受。但是这个观点，似乎是费先生等所不能接受的。他们对于都市的生活，似乎都有点厌弃，似乎都想逃避。他们说：

人不能单独生活的，在单独生活中，会失去生活的意义。人之所以生活是为了别人，没有了对别人的责任，自己的生活意义跟着就会消失。这就是说，个人人格的完整，需要靠一个自己可以扩大所及的社区作支持。自从机器把人口反复筛动之后，它集合了许多痛痒不相关的人在一起工作，在他们之间，只有工作活动上的联系，而没有道义上的关切，现代都市中住着的，是一个个生无人疼、死无人哭的孤魂，在形式上尽管热闹，可是在每一个人的心头，有的是寂寞。

我们以为这段文章虽然写得很美丽，但是不正确的。农村固然是个社区，都市也是一个社区，所不同的，是前者单纯而后者复杂，前者单调而后者丰富，前者受固有环境的支配，后者多自由活动的余地。一个生长在乡村中的人，他的邻居是祖先早已选

好的，他很难搬家，所以不容易选择新的邻居。他的朋友、他的敌人，都是前定的。假如甲村与乙村，数百年来，是常常械斗的，他如生在甲村，只能把乙村看作敌人。他的职业，甚至于与他最亲密的妻子，都是别人替他安排的。在这种情形之下，似乎命运决定了一切，个人的意志，很少活动的余地。可是他如搬到都市中去住，生活的许多束缚，便都得到解脱。欧洲中世纪时，一个农奴如逃往都市中去住一年，便成为一个自由人。自由是都市中的特色。你可以在都市中，选择自己的职业，选择自己的妻子，选择自己的邻居，选择自己的朋友。你可以对于自己的生活，照着自己的爱好去安排，而不受固有的物质环境及风俗传统所束缚。所以我们常有一种感觉，就是在乡村中，你是住在一个别人安排如式的环境内，不一定称心顺意。在都市中，选择的范围较广，取舍的机会较多，所以在都市中住惯的人，都不愿再回到乡村中去，连费先生等都包括在内。

都市所以有这种诱人的魔力，除了我上面所说的自由外，还有都市中的文化，较乡村中尤能满足人类的需要。假如生病，在都市中可以得到好医生、好看护。你如喜欢研究，在都市中可以得到图书馆、试验室。你如爱好艺术，在都市中可以得到同志，彼此观摩。你如喜欢音乐，在都市中可以有各种戏剧、各色娱乐，来投你的所好。都市中对于满足人类欲望的货物与劳务的供给，是乡村所难望其项背的。

我们同意费先生等的说法，个人人格的发展，需要一个社区来支持。但乡村中活动是那么狭，见闻是那么陋，交游是那么寡，

如何能够得到人格上各方面的发展？在都市中，一个人的兴趣，可以充分的发挥。他可以对于全国，对于全世界发生接触。所以一个人的人格，只有在都市的环境中，方能得到充量尽致发展的机会。

我们希望机器工业下乡之后，能改变乡村的环境，使其较近于都市。我们可以肯定地说，机器工业如与农村发生关系，农村是不免要都市化的。这种都市化的结果，假如我上面的分析是不错的,那么对于原来住在乡下的人,是一种贡献,而不是一种损失。

三、机器工业与失业

费先生等对于手工业的留恋，以及对于机器工业的厌恶，多少与他们对于失业问题的看法有关。他们说：

新工业的建设和手工业应该发生什么关系？是否会像以往一般促进手工业的加速崩溃？手工业崩溃不要紧，我们并没有理由去姑息它。可是新工业兴起，是否能解决因手工业崩溃而引起大量人民的失业和贫困的现象？这是攸关民生的大问题，假若不详细探讨，大量失业的发生，会使任何建设计划，在没有完成之前中断的。

照他们的看法，机器工业的兴起，会引起手工业的崩溃，会招致大规模的失业。为避免这种不幸起见，他们提议说：

我们愿意为中国经济建设思考的朋友们，能转过来看看中国经济的传统形态，而发现分散工业在广大农村中，使我们一大部

分可以分散的工业，和农村配合，来维持大多数人民生活，是一条比较最切实的出路。

这儿我们要问：我们愿意分散在农村中的工业，是传统的手工业呢，还是新式的机器工业？根据我在上面的讨论，似乎他们很愿意把机器吸收到传统的手工业中去，而使它逐渐变质的，那么他们愿意分散在农村中的工业，乃是新式的机器工业，而不是传统的手工业了。假如机器工业真能造成大规模的失业，那么无论把它设立在什么地方，失业是终不可免的。难道机器工业设立在都市中则引起失业，设立在农村中就可维持大多数人民的生活，而不会引起失业问题吗？

根本上，我们是不同意机器工业招致大规模失业那种说法的。在讨论这个问题之先，我们得认识失业与转业之别。譬如某人从甲业中被遣散出来，好几个月找不到别的事业，这是失业。假如某人从甲业中出来之后，不久就在乙业中找到工作了，这是转业，而不是失业。我们承认机器工业的发展，有时会造成转业的问题，但不致造成大规模失业的现象。

我们可以先从事实方面考察一下，不要把主观的成见，看作客观的真理。我们愿意发出一个问题，就是在欧美等国家，在工业化的过程中，也就是在以机械的生产，代替人力的生产那一过程中，曾产生大规模的失业现象没有？欧美的社会中，诚然有失业问题，诚然时时有人失业，特别在商业不景气的阶段，但此与机器的发明与利用无关，假如失业问题是机器造成的，那么欧美各国，在工业化之前，其就业的人数，应当多于工业化之后。然

而事实并非如此。英国在机器未发明之前，人口不到 1000 万人，就业的人数不过 500 万人。假如机器可以造成大规模的失业，那么现在就业的人数，应当不到 500 万人。可是英国自从工业化之后，人口加到 4600 万人，就业人数加到 2400 万人。美国在南北战事之后，才大规模地工业化。在 1870 年，人口只有 3800 万人，就业人数只有 1200 万人。1940 年，美国人口有 1 亿 3000 万，就业人数有 4500 万。事实证明了在工业发达的国家中，新的职业是逐渐加增的。机器工业并没有减少就业的人数，反而加增了就业的机会。

我们再从理论上，来说明机器工业何以不会招致大规模的失业。试以织布业为例。今假定在手工业时代，某社区中，每年织布 100 匹，共用工人 100 人，每匹售价洋 100 元。机器代替手工生产，假定效率加增一倍，100 匹布只要 50 个人便织成了。在这种情形之下，是否有 50 人便要失业？如要回答这个问题，我们得假定织布的效率加增之后，可能发生的各种结果。

第一种结果，假定织布效率加增一倍，布价也可便宜一倍，因而市面上对于布的需求，也加增了一倍。以前每人织布一匹，布价 100 元的时候，市面上可销 100 匹布。现在每人织布二匹，布价 50 元的时候，市面上可销 200 匹布。在每人织布两匹的效率下，织布工人还需要百人，并不发生失业的问题。

第二种结果，假定在同样的效率及价格之下，市场上的需要加增了三倍。以前只销 100 匹布，现在因布价便宜，销到 300 匹了。假如每人织布的效率，还是两匹，那么 300 匹布的生产，便

需要 150 人。在这种情形之下，织布工人不但不会失业，织布业中，因利用机器的结果，还得添新工人。

第三种结果，假定在同样的效率及价格之下，市场上的需要虽有增加，但只加了 50%。以前销了 100 匹，在新的状态之下，却销了 150 匹。假如每人织布的效率，还是两匹，那么 150 匹，只需要 75 个工人，似乎有 25 个工人要失业了。但是我们如细加思索，就可知道这 25 个人，也许要转业，可是不会失业。因为照上面的假定，在手工业的生产效率之下，每匹布的价格是 100 元，100 匹布的总值是 10,000 元。在机器工业的生产效率之下，每匹布的价格是 50 元，150 匹布的总值是 7500 元。以前社区中的购买力，有 10,000 元花在布匹上面，现在只有 7500 元花在布匹上面了。余下来的 2500 元购买力，非用于消费，即用于投资。这种新的消费与投资，都是可以创造新的职业的。这种新的职业，便可安置从织布业中遣散出来的 25 个工人。

上面这个分析，只有一个假定，就是生产效率加增的时候，生产出来的货品，其价格有下降的趋势。这个假定，有许多事实可以说明，在理论上也有其必然性。因为货品的成本，最主要的是工资，生产效率加增，每一件货品上所花的人力，必然减少，因而成本必能降低。成本降低之后，在竞争的经济社会中，价格也一定随之下降。事实方面，我们可以举一个很显著的例子。英国的纺纱业，是机械化最早的工业。在手工业时代，每纺一镑纱，要费一先令二便士，到了 1840 年，一镑纱的成本，已跌到一便士了，而且机器纺出的纱，较手工纺出的，货色还要好些。这是

物美价廉的一个好例子。

结论

总括我们上面的讨论，可以得到三点意见：

（一）机器生产，是效率高的生产，手工生产无法与之竞争，因之在中国工业化的过程中，手工业一定是逐渐衰微，而终于消灭。

（二）机器工业，可以设立于都市，也可以设立于农村。工业分散到农村之后，不但适合国防的要求，也可改进农村的生活，提高乡村人民的享受。

（三）机器工业的出现，并不产生失业问题。从历史的材料看去，利用机器的国家，都能随机器的发展，加增就业的机会。从理论方面看去，生产可以产生收入，收入非用于消费，即用于投资，两者都是可以产生职业的。机器工业既是生产的，所以它也是造业的，而不是消灭职业的。但机器工业的发展，有时造成转业的必要，则是无可讳言的。

小康经济——敬答吴景超先生对《人性和机器》的批评

费孝通

编者按：原载《观察》第 3 卷第 11 期，1947 年 11 月 8 日。值得探讨的是，费孝通在这篇文章中对西方工业文明的批评（这个制度中的基本精神并不是从人本观念上发生的……生产工具控制了人），与资料集中梁漱溟的“中国文化问题”对西方文化的批评如出一辙，这可能表明，本土化的中国社会学一直受到儒家哲学的深刻影响。

前两年的冬天，在昆明青云街的小茶馆里和袁方先生闲谈，他说要到成都去开手工业讨论会，我们接着说了很多关于中国手工业的话。后来张之毅，张荦群两位先生又参加了我们的谈话，说完了派着我把这番话写下来，由袁先生带到成都去，算是我们共同的意见，在那里的讨论会中宣读。后来这篇文章印成了时代评论的小册，我加上了一个题目：《人性和机器》。抗战胜利了，这小册又在生活书店印了一次，所以颇有流传。

事隔两年，我回到北平整理旧书时，吴景超先生在旁边，因

为我们在这小册里提到吴先生工业化的主张，所以把它借给了吴先生，不久吴先生在《经济评论》第1卷第20期上发表了一篇《中国手工业的前途》，同时口头约我作文答复。因为疏懒，一直拖着没有写。在昆明时，汤德明先生也曾写过一篇很长的批评在报纸上发表过，后来听说在《理论与现实》上又重刊了一次，我也没有答，总好像欠了一笔债似的。不久以前社会学会开年会，同人们要吴先生和我口头上讨论一次，承蒙大家注意这问题，很热烈地有一番辩论。后来我又在《手工艺》刊物上读到了一篇为我抱不平的文章。愈积我想说的话愈多，虽则关于这问题的意见还是没有出我所写的那本小册，在这小册以前为张之毅先生的《易村手工业》（商务）的序（后来重印在我的《内地的农村》里）。在这里再度把这些泛泛无甚高见的论调提出来说说，也许并不是多余的，因为在这里的确有几个有关中国经济建设的基本问题，值得多加讨论，虽则我很明白现在谈建设似乎还是不切实际的纸上文章，但是迟早我们还得碰着这些问题的——是为引。

两种看法的相同和相异处

对于中国今后建设工业可以，同时亦应该采取的方针，尤其有关乡村工业应该在全部计划中占什么地位和应该是什么性质等问题上，吴景超先生的看法和我们以往已经发表的看法有相当的出入，因之曾引起了吴先生对于《人性和机器》一书的批评。但是看法虽则有出入，在很多基本出发点上，我觉得我们是相同的。

为避免我们的讨论流入枝节问题上去，不妨把我们基本相同点先择要一提：

一、我们都不满意于当前的经济现状，而且都认为改善的方针必须以提高人民生活程度为目的。

二、“如想提高人民的生活程度，决不可忽略生产方法的改良。”

三、当我们眼望着将来时，都愿意“使现在的小村庄都可以转变而为一种工农混合的新社区”。

吴先生的看法和我们有出入的地方可归成下列几点：

一、我们不愿意在生产方法改良过程中忽略了乡村手工业的地位，而吴先生则认为“手工业一定是逐渐衰微而终于消灭”。所以“当机立断”“手工业在中国是没有前途的”。

二、我们认为“生产方法”不但包括“技术”而且包括社会方式。我们亦认为“利用机器时可以有不同的社会方式，并不是一定要走西洋（英美）所走过的旧路一成不变的”，因为在西洋的机器文明中“人和机器之间并没有完善的调适”。所以“我们的问题是如何在现代工业中恢复人和机器以及在利用机器时人和人的正确关系”？吴先生虽则没有对西洋（英美）资本主义的社会方式说过什么话，但是对于“近代文明”则认为是有趣而且享受丰富。“近代文明”和“机器工业”都是都市产生的。而都市是自由的园地，“你可以对于自己的生活，照着自己的爱好去安排，而不受固有的物质环境及风俗传统所束缚”。吴先生所理想的就是现代美国的都市生活。他的希望是怎样使中国也变成像现

在的美国一般。

三、在我们考虑怎样建立人和机器的健全关系中，我们在传统手工业中看到若干值得保留和发挥的要素，这些要素在我们看来是可以和利用机器并行不悖。这要素就是“手艺精神”。我们认为在乡村工业的形式中机器生产和手艺精神是配合得拢的。吴先生也主张分散工业。可是他这样主张是出于不得已的，怕原子弹的破坏，所以工业不得不逃避下乡。他接下去觉得这不得已的办法也有好处，因为可以使农村都市化。这样，“近代文明也连带下乡，也带给在乡村中的人民一种更有趣的生活，更丰富的享受”。

同异之点交代清楚，我可以接下去一说为什么我们并不能完全同意于吴先生的看法了。

问题是怎样在当前复兴工业

我们在《人性和机器》里第二节开头就说：“我们并不愿意抽象地来比较手工业和机器工业的长短。”所谓“抽象”就是脱离了具体的社会背景的意思。我在社会学年会讨论时曾说：“如果原子能征服了月球，吴先生和我一同去设计一个建设方案，我相信我们不会有什么不同的意见的；每个人所想像的天堂离不了树上长满葡萄，河里流着牛乳那一套。可是我们现在要应付的是吴先生描写在《劫后灾黎》一书里的中国。”

当吴先生眼睛看到这具体的中国，心里想着美国的“近代文

明”时，他说了：“我们可以断言，在最近两三代，我们即使朝野一心，努力于工业化……决不能达到美国的生活水准。”又说：“在两三代之内想赶上英美等国家，大约是不可能的。”（见《工业化过程中的资本与人口》，《观察》第 3 卷第 3 期）这等于说要在两三代里中国工业做到美国的机器化大约是不可能的了。吴先生一方面说手工业终必消灭，另一方面又说机器化不可能，在两三代内中国岂不是会成工业真空了么？吴先生可以不讨论这两三代内的事，轻轻地用“逐渐衰微”四字一笔勾销，而我们所关心的却不是两三代之后的事。我们早说：“若是我们再等 50 年才发生现在的问题，也许又容易得到解答了……可是，我们是活在现在，不在 50 年前，不在 50 年后。”

我们并不否认手工业“逐渐衰微”的事实，我们说过：“手工业的崩溃是中国百年来经济的致命伤……手工业崩溃不要紧，我们并没有理由去姑息它，可是新工业兴起是否能解决因手工业崩溃而引起大量人民的失业和贫困的现象？”因为“手工业一直到现在是我们最大多数人民所倚以为生的职业。”。

关于最后的一点，吴先生要我们放心：“机器工业的出现，并不产生失业问题。”他用西洋的历史作保证，更从经济理论上说明机器工业是造业的，不是消灭职业的。

吴先生给我们信证是不够的，因为我们是在中国，是两三代之内的中国。这个中国一方面大量销售，或承受救济的舶来机器制造品，而自己是没有大规模的机器工业的国家；另一方面所有那一点集中在少数都市里的机器工业所得到的收入并不一定投资

在中国的。关于第二点吴先生也许可以说过这是特殊情形：资金外流虽则中国几十年常见之事，而且于今为甚，但是今后可以改变。但是吴先生却自己承认兴立大规模的机器工业很难不借外资。既借外资就不能限制由于外资所得利益不外流。这种机器工业在所在国造业力量是否可以赶得上被机器所代替的失业速度？这是问题的第一层。如果再加上第一方面所引起的失业，我相信即使乐观的看法也不易被把国界除外的理论保证所说服的。何况吴先生所用的理论是根据“竞争的经济社会”，这个根据在现在实际世界上还有多少存在，更是一个值得考虑的问题。

当然，这个问题的讨论，现在来讲未免太早，吴先生所给我们的保证是以中国能有大规模的机器工业为前提的，当在两三代之后才能实现。我们所发愁的是过去几十年来和现在还是继续发生的“手工业的崩溃”所引起的失业现象。这现象我们虽则拿不出统计来，但是吴先生大概也不会否认是事实吧。即使我们找不到像西洋一般有“失业工人”，但是我们确知在农村中有着更多的闲手：停了布机的媳妇们，靠着扁担没有人雇的街头挑夫 - 都应当算作“失业”的，甚至“失业”项下还得包括找不到工作去当兵的人。

吴先生退了一步说：“假如机器工业真能造成大规模的失业，那么无论把它设立在什么地方，失业是终不可免的。”这话在理论上说又是颠扑不破的。可是吴先生并没有考虑到实有的社会圜局。让我先举一个例子：停了布机的媳妇们，依吴先生的说法本来可以进城去“转业”的，城里更自由，更有趣。但是在非到不

得已时，很少乡下媳妇们会听吴先生的理论指导。这倒并不是她们不懂这理论，不会打算，而是她们并不只是单纯的“经纪人”。她们到城里去了，留下孩子在家不放心；在田里做工的丈夫也得有人烧饭给他吃。这一套“媳妇”的责任并不能使她追求“自由”。如果她可以不必离家，依旧能找得到事做时，她是可以“转业”的，那就是把小型工厂开到乡下去可以减少失业的一个例子。

我们的问题是比较现实而具体的，中国乡村里以往有分散而普遍的手工业，后来因为竞争不过都市里，尤其是西洋都市里的机器工业，以致这些手工业无法或不易维持——这是事实。这事实引起了现在在乡村里住的人生产的机会减少了（或说失业），因之收入也减少了（或说贫困）。我们面临这现状怎么办？怎样去增加他们的生产机会？怎样去提高他们的收人？怎样去增进他们的生活程度？

吴先生可以说这和他所提理论毫不冲突，因为目前我们看到的失业现象是出于生产缩紧，如果我们有了大规模的机器工业，失业现象就没有了。我们不应因为机器工业发生之后在中国发生失业现象而恨起机器工业来，其实只有机器工业才能解决这大家不满意的情形。造成失业的是“工业衰落”，应付的对策是“扩大工业”。

这正是我们在《人性和机器》以及《易村手工业》序里一再申说的要点：“让我们加重地说，中国几千年来并不是没有工业的国家。”“整个的大趋势是中国经济的彻底农业化。”“农业中国等于是个饥饿中国。把工业集中到了国外，或外资经济下的

‘孤岛’上，是剥夺我们广大民众的生活凭藉”——我们的问题是怎样重建中国人民赖以为生的工业。

关于乡村工业的概念

这样说来，我们和吴先生的看法应当相同了，却又不然。不同的原因是吴先生看得远，我们看得近；吴先生心肠硬，我们心肠软；吴先生要根本解决，我们却在想过渡办法；吴先生一说起“改良生产方式”立刻想“以机械来代替古老的筋肉”，我们却想慢慢以机械代替工人。我们曾说：“一方面我们得顾全传统工业的分散性质，一方面我们又得顾全它技术的落后。工业不能很快和全部地抽出于农村，同时又要使分散在农村里的工业，技术上逐渐现代化，脱离纯粹的手工和人力基础。这是我们战后初期的经济建设中一个极费考虑的问题。”

我们提出这要费考虑的问题是因为要迁就现实。吴先生因之说我们对手工业“留恋”，对于机器工业“厌恶”。我记得好像汤德明先生对我们也有类似的批评，甚至称我们这种是乌托邦式的空想，加上略带轻蔑性的“费孝通的王国”按语。在我们自己看来倒是我们缺乏了“空想”的能力，也太缺乏了对任何社会方式及技术本身的留恋和厌恶之感。我们是极平庸地想从最可能实行的有效方式中去提高最大多数人民的生活程度罢了。

如果吴先生能指示我们比我们这种平庸的过渡办法更有效的捷径，我们绝不“留恋”于我们所想到的逐渐把机器吸收到乡村

里去的办法。我们毫无成见，但是我们也得说，我们并不能满足于两三代之后才兑现的诺言，也不能满足历史逻辑自会决定我们前途的定命论。

其实吴先生也同意，至少在过渡时期，我们所建议的逐渐把机器吸收到乡村里去的办法。但是在名称上却不愿用这讨厌的“手工业”三字去形容这部分机器化了的乡村工业。他曾说我们显然把农村工业和农村手工业两个概念混为一谈。他下着明白的定义说：“如果用的是有生能力就是手工业，如用的是无生能力就是机器工业。”他又说：“农村的工业可以是手工业，也可以是机器工业。”其实吴先生所同意我们的那种乡村工业，既不是手工业也不是机器工业，而是二者的混合形式，同时用有生能力和无生能力的。称它乡村手工业如嫌亏待了它，称它乡村机器工业也未免过分抬举了它，所以我们常用二者的通称“乡村工业”。乡村工业并非不是手工业即是机器工业，常常可以既是手工业又是机器工业。如果我们想为自己辩护时，正可以说，这并非概念上的混淆，而是事实上的复杂。

更有进者，吴先生只从“动力”一项要素来辨别手工业和机器工业，可是这两种形式的工业的区别并不只限于“动力”要素。就字论字，手工和机器都是指制造时所用的设备或工具（双手可说是生物机体上天生的工具）。推动的是有生能力，推动机器的是无生能力。动力的性质其实并不包括这两个字的本身。显然的，手摇机也可说是“机器”，而动力是有生能力。

我这样说并非主张“望文生义”，或是有意吹毛求疵，而是

想说明这两种形式的工业如果要加以严密的定义时，似乎不应只限于动力一个要素。依普遍的文化论说，这是两种制度，包括物质基础，社会组织形态。惟有从这三方面同时去说明方能算有了完整的概念。

利用机器的社会方式

这种看法使我们注意到“手工业”所包括的我们所谓“手艺精神”，因而我们在讨论“中国手工业前途”时提出了人性和机器的基本问题来了。

吴先生并没有考虑到我们对于现代资本主义中人和机器及其利用机器而发生人和人的关系的分析。他把我们对于现代文明中的一部分社会制度的批评看成我们对于整个现代文明的批评，因而把“甚至于与他最亲密的妻子都是别人替他安排”的传统文化来和“可以选择自己的妻子”的现代文明相比较，结论自然“在都市中住惯的人都不愿再回到乡村中去，连费先生等都包括在内”——这种批评我们认为不公允的。

我们的看法在《人性和机器》中曾简单地说明。吴先生既引用了我们一段结论，我们似乎不能不把发生这段结论的意见不避冗长之嫌引用在这里：

经济活动是人的活动，是人利用自然资源来满足生活的活动；一个正常的经济必然是要以人为主。人有他的尊严，人有他的目的。可是机器的利用发生一种反客为主的现象。从一个在机器上

做工的人说，他的活动是在服侍机器。现代机器的发达，尤其在大规模的工业中，劳工对于机器活动的目的已经不能明白，不必过问，甚至连机器活动的原理也可以不问，他只要按着所规定的动作去和机器配合就够了。这是机器文明中的一个极重要的发明：发明了生产活动，人和机器都在内，可以合理地配合起来，在最有效的方式中进行，人的活动可以规律化到和机器一般。这种把人的活动隶属到机器活动之下，是一个现代的观念，在这观念中曾创造了空前的效率。可是人毕竟是人，在一个人发现自身的活动没有了目的，成了另一个人或另一个东西的奴隶时，心理上必然会有衷心的反感。哈佛大学工业研究所费了 10 多年的时间发现了现代工业里的工人生理上易于疲乏和社会上易于发生不安的基本原因就在这种有意或无意的反感。

一个人的健全生活必须有一个生活上各部门的配合。这配合靠一个综合各种活动的目的。在现代机器生产中，因为机器的庞大发展，自身有了一个生产的目的，根据这生产目的配合了机器和人的活动。为了求合理化，参加这活动的人把他们一部分的活动，在被雇的一段时间中，在整个生活中割出来隶属于这个超出于他所关心及所了解的生产目的之下。当然，每个参加生产活动的劳工都有一个参加的目的，如养家，如得到较高生活等，但是这些个人的目的和生产活动的目的却不相符合的。从生产活动本身讲，缺乏了一个综合的目的；从每个人讲，生产活动成了达到另一目的的手段，对于手段本身缺乏了热忱和兴趣。于是为了生产目的去配合机器和人的活动起见，不能不用消极的动机，定下

各种规则，甚至以工资的升降，和失业的威胁，加诸于劳工身上。使他们不能不出售和交付他们一部分的生活，从事于不感兴趣的任务之上。现代工业为了生产过程中活动的配合牺牲了参加这活动中每个人生活上的配合。这些人失去了生活的完整，不但影响到生产活动的效率，而且因而发生个人人格的失调和由这些人所组成的社会的波动和不安。人和机器之间并没有完善的调适。

研究现代资本主义的学者们业已指出这个制度中的基本精神并不是从人本观念上发生的。造成资本主义的固然出于生产力的膨胀，使人能在消费之余累积财富为再生产之用。可是若是生产的目的终究是在人的享受，则资本主义终必受限制。资本主义的能无限发展是因为在生产过程中生产本身是目的；生产，再生产，使经济活动的动力脱离个人享受而入于财富的累积本身，使利益成为决定生产的枢纽，推其极，使生产工具控制了人。……

另外我在《初访美国》的第六章“机器和疲乏”和为史国衡《昆厂劳工》所写的后记中，对这层意见都有发挥。在这里我愿意再说一遍，在欧美工业先进国家所采取利用机器生产的那种资本主义社会方式只是许多可能方式中的一种。资本主义社会方式从历史上说是和机器工业同时发生，而且曾有密切关系。没有机器发生，生产能力不能膨胀，资本不易累积，不易再生产，生产工具不易脱离所有者；没有资本主义，机器工业不易因资本不断用手生产而获得迅速发展。所以从历史上说二者是相配合的。但是历史上的相配合并不是说二者不可分。社会主义的出现就是利用机器来生产的另一种社会方式。因之我们对于在资本主义中机

器所引起人格及社会的失调的批评并不是对机器本身的批评。我们并不是认为机器脱离了相配的社会方式有任何作用的。因之有若干朋友认为我们“反对机器生产”，那是出于误解我们的意见。

还有一点和吴先生及若干朋友不相同的是在：我们认为任何一个国家所能采取的社会制度必然受该国文化和社会处境所影响，所以我们认为我们的课题并不是“英美式呢，还是苏联式呢”，而是以增加人民生活程度为目的。熟察我们自己的历史背景及社会情况，设计一个能利用机器生产的中国式的社会方式。

我们在设计时，欧美各种国家的经验是我们参考材料。我们得取长去短地得到最适合于我们自己的方式。我对于资本主义社会方式中机器和人的关系的批评是从这个观点上发生的。至于我们批评得对不对那是应当提出来讨论的，但是如果有因为我们对欧美经济方式不满意而就认为我们“留恋于过去，不愿求进步”，那是我们不愿意接受的。

平庸的理想

吴先生同意我们乡村工业变质逐渐应用机器的主张。可是同一主张背后的理由却不同的。他说：“如果我们能将工业的位置作一有计划地分配，则在原子时代，设立工业于乡村，是有国防的理由的……原子弹对于都市的破坏之大使我们深切地认识，把工业集中于少数都市，从国防的观点看去，实在是很不安全的。

“另外我们还有一个理由，就是机器工业到了农村之后，可

以使农村变质，使农村成为一个更适宜于人类居住的社区。”

我们的理由是从民生的观点上着眼的。我们认为我国人多地少的小农经济中农业并不能单独养活这挤在土地上庞大的人口。我们并没有有效的办法可以减少人口到“汉唐时代”，从 4 万万 5000 万的数目降到 3000 万。吴先生说：“使其退回到 3000 万人，不是短时期内所能做到的事。”这话我们觉得太轻了一些，除非利用原子弹，这是件近于不可能的事。即使我们能积极在可能范围内节制人口，能求其不涨得太快，已不是一件短时期内所能做到的事。所以一个现实的经济计划不能不以“人多地少”为不易变的前提。

在传统经济中我们是在乡村工业来补农业的不足的。这个农工互相补助的方式是小农经济的安全瓣。乡村工业的衰落，不但是中国工业的缩紧，而且是中国目前土地问题日见严重的一个重要原因。我们主张恢复传统的方式，因为我们实在想不出其他能适应于这在短时期内无法改变的小农经济。

我用《小康经济》来作本文的题目，在这里可以提出一个注释了。吴先生所理想的是个像美国一样富的中国。理想固然不妨陈义稍高，但是以这理想标准来看中国现实，不免会发生“失败主义”！我觉得吴先生那篇《工业化过程中的资本与人口》不免给人这种印象。在那篇十分重要的文章里，吴先生很明白告诉了我们，至少依我们读来，这个理想是不可能在两三代之内达到的。所以我们不妨“当机立断”抛开这个“美梦”回到我们东方标准来，追求一个“小康”的水准。

小康水准可以用孟子的话来说明：

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒。

说来似乎标准低极了，但是人口这样多，资源这样小的国家，如果学美国一般地浪费挥霍，必然会发生争夺民食民衣的“豪门巨阀”。把标准定得低到了“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒”的境界，要实现在“劫后灾黎”的中国已够我们努力的了。

标准和理想放低了些，我们的计划也可以现实了些。我们所主张就地推广小型工业到乡村里去所可以实现在民生上的决不是美国式的生活，而是东方的小康生活。

即是想做到这小康生活，我们觉得还是不容易，因为我们原有的乡村工业太落后，不能和现代工业竞争，所以我们不能让现有乡村工业自己去挣扎，而必须有计划地把现代技术、组织、精神输入乡村。接着我们曾说：

至于如何可以在小工业输入现代技术，那是要很多有技术知识的人耐心去研究的。我们农村经济的安定就得靠这一种人才，这种人得像传教士一般肯耐苦肯不求名利地把新技术传入农村，向农村输血。

手艺精神的再生

最后，我们还得提到另一个理由就是在这种小康经济中我们可能发挥一种健全的人和机器及利用机器所发生人和人的关系。这是我们从手工业中所见到的手艺精神。我们曾解释这精神说：

……手工业中人和工具的关系是：人是主，工具是客。而且在主客之间充满着伙伴精神。再说得深刻一些，一个手艺工匠十分爱护他的工具，因为他明了只有从他的工具里可以充分发挥他的手艺，表现他的人格。这是人对于物最正确的态度。……人和物是相成的，人在物里完成他的生活。

在手工业里不但人和工具有着伙伴精神，而且人对于生产过程具有一种表演的态度。在生产过程中，一个工匠在完成他认为一件有意义的工作。也因之，一个工匠对于他的出品有期待，有满足。他可以在出品上刻着他自己的名字。出品的毁誉是自己的荣辱。这和一个现代工厂里的工人的心理很有差别。

在人和人的关系里，现代西洋的机器工业因为集中在都市里，所以把人口从他们原有的社会团体中拆散了出来，重新依了机器及厂房的区位需要加以聚拢在一起。人自然不能没有社会生活的，在这些人中产生了组合，可是这些组合却缺乏历史性的契洽，只是为了片面的依着某一种兴趣而聚拢来的。因之表现出高度的不稳定。吴先生认为这是“自由”。“自由是都市的特色。你可以在都市中，选择自己的职业，选择自己的妻子，选择自己的邻居，选择自己的朋友。你可以对于自己的生活，照着自己的爱好去安排，而不受固有的物质环境及风俗传统所束缚。”

在现代欧美都市中的人是否都有吴先生所说的“自由”还是

一个值得考究的问题。吴先生把风俗传统视作束缚也是笼统的说法。我们认为自由和束缚本身并没有意义。文化本身也可以说是束缚；并不能因为语言束缚了我们表达情意的方式，而要求放弃语言；相反的，我们在语言束缚中才有传达的自由。自由在完成我们生活目的时才有它的意义。吴先生所赞美的“都市自由”有些正是 Le Play 和 Durkheim 等社会学家认为是社会解组的现象，因为这些所谓“自由”就是“离婚”、“犯罪”、“贫穷”、“失业”、“自杀”的原因。

我们这样说并不是想为乡村里所有任何风俗和传统的内容辩护；这些是随着处境而变迁的，但是我们却愿意说没有风俗没有传统的社会，如果有这种社会的话，也不是我们的理想社会。

我们知道究竟哪一种生活才能令人满意的问题是无法讨论的。在这里我们只想说明，在《人性和机器》中我们主张把经济活动成为完整社区生活的力量，而不使它成为相反的破坏力量，是从一种社会价值的认定上发生的。这个认定似乎是我们和吴先生的看法最基本的相异之点；说到这一点，我们想我们所要说明和吴先生的看法为什么不完全相同的话也可以结束了。

1947 年 10 月 29 日于清华园

乡土重建(节选)

费孝通

编者按：这里摘录的两节（黎民不饥不寒的小康水准、分散在乡村里的小型工厂）均出自费孝通先生的《乡土重建》。费孝通对中国乡村生活的认识和理解，集中在《江村经济》、《乡土中国》和《乡土重建》这三部作品。《江村经济》是费孝通第一部研究中国乡村的著作，1939 年在伦敦出版，这部书令费孝通蜚声国际，获得导师马林诺夫斯基的盛赞。《乡土中国》是费孝通写于 1946 年并在《世纪评论》连载的学术随笔，《乡土重建》则是他写于 1947 年并在《大公报》连载的系列评论，后来均由上海观察社编辑，并于 1948 年出版。如果说《乡土中国》呈现给我们的是田园牧歌式的美好家园，那么，《江村经济》和《乡土重建》呈现的却是一幅因西方现代文明的冲击而导致的中国乡村衰败景象。但无论怎样探讨应对危机、寻找出路，我们都可以读出费孝通把乡土中国作为一种理想类型或认识范式，在这种认识范式下，深具绅士家国情怀的费孝通与梁漱溟一样坚持中国文化的主体本位，由此我们才可以理解，为什么费孝通既不同意吴景超式的激进工业化和城市化发展路径，也不同意乡村建设运动

中抹去农民主体性而试图“拯救”农民的思想。差序格局概念意味着中西文明的根本差异，忽略中国特殊的社会结构及其衍生的历史文化，就会导致晚清以来一系列现代化实践的失败。（见陈占江，“别梦依依绕故园：费孝通的精神世界——重读《乡土中国》”，《社会学家茶座》第 47 辑。）换句话说，不深入研究中国特殊的社会结构、文化和心智结构，中国社会依然会面临被动卷入陌异性历史进程的命运。这个过程时至今天仍然延续，问题也仍然悬而未决，向每一个学习和探索的学人敞开。

黎民不饥不寒的小康水准

我在《损蚀冲洗下的乡土》一文的结尾说起我想提出一些怎样才能重建中国城乡有机循环的意见，并且预定了《乡土复员》这个题目。忽忽已有一个月，好像欠了一笔债似的，使我很着慌，屡次下笔都不克交卷，其间固然有许多冗杂的事务阻挠着思考，而这问题本身的复杂，也是个很重大的原因，何况当前的一切似乎还谈不到建设。破坏之动员未已，乡土复员的说法，竟带着讽刺的意味。可是话还得说回来，在一般人民对国是失望感慨之余，也没有比这个时候更需要彻底自觉，在恩怨之外，找出这空前变局的结症所在。宿疾求艾，即使并不是怎样急救灵丹，也是我们应当致力之处。虽说是书生之见，但也只有书生才能暂时在切身的烦恼之外，瞩望将来，注视这个可能的免亡之道。所以最后，

我还是鼓着勇气，贡献一点较远的看法。我这几篇乡土复员论将从一个问题出发：假如我们还希望走上一条安康的道路，我们应当向哪个方向出发。至于我们怎样能走上这条路，那不是我在这几篇短论里所想讨论的了。

土地分配和民生

现在论乡土经济衰落的人，大都注目于中国的土地制度，尤其是租佃制度。租佃制度引起人的注意是有理由的，而且是现实的。一个自己没有土地，租别人土地来经营耕种的人，普通都得把正产，主要农作物的出产的一半以上，在地租的名义下，交给地主。“一半以上”正产量作为地租算不算很高呢？单凭百分比是看不出意义来的。我曾根据我自己调查的结果，用产米量和食米量的比例来说明地租的真实分量。这里不妨举出一个村子的情形来表示。在“江村”（太湖附近的一个村子）每农家经营的农场平均面积是 8 亩半，合 1.29 英亩。每英亩产米平均约数是 40 蒲式耳（每蒲式耳约重 67 磅。这种产量，在中国一般情形说，可算是收获很丰富的了），每农黎民不饥不寒的小康水准乡土中国家平均产米总量 51.6 蒲式耳。每农家人口平均是 4.1，合壮丁数 2.9（所谓合壮丁数是指食米量而言，依 Atwater 标准经我们修正后折合）。每壮丁每年平均食米量为 7 蒲式耳，即 470 磅，每家共需食米 20.3 蒲式耳。总产量减去食米量剩余 31.3 蒲式耳。如果这家的农田是租来的，租额如果是正产量的一半，合 25.8

蒲式耳。把地租交出后，只剩余 5.5 蒲式耳的米，农场上其他作物的产量依我们估计其价值约合米量 10 蒲式耳。这家人可以用在食米之外的消费量及农业投资只有 15.5 蒲式耳米等值的数目。于是问题是：这点钱够不够呢？依我的估计中国农民普通的支出各项的比例是：吃米 42.5%，其他消费 42.5%，农业投资 15%，依这比例，这家人需 28.4 蒲式耳米等值的钱作吃米之外的其他费用。这个人家如果在农场之外别无其他收入，每年要缺 12.9 蒲式耳的米。

如果农场较大，交了地租之后，剩余可以略增。但是农场的面积一方面是限于可供耕种的土地面积和人口的比例，另一方面又限于现有技术下，家有劳力所能经营的面积。我在云南农村中曾经分析过农业劳力的问题。在最忙的农期中，一夫一妻所能耕面积只有 3 亩强。换一句话说，他们如果要经营较大农场，在最忙的时候必须换取或雇佣劳力帮同工作。能耕面积因之也有赖于劳力的组织。在一般情形中，如果技术和劳力组织不加改进，一个农家所能经营的农田面积并不能超过现有平均农场过远。现在农场面积平均数目各地因作物及土质不同固然略有伸缩，以太湖流域说，江村的情形决非例外。

扩大农场的机会很小，这不是一个分配的问题，而是农业人口和可耕地面积比例的问题。分配是从所有权上说的，中国土地分配不平均是事实。但握有较多土地的地主通常并不是自己经营农田的。大地主还是分成了小农场出租给佃户。所以从经营着眼，如果要扩大农场，分配问题远没有技术及组织为重要，最基本的

是农业人口怎样能减少的问题。

但如果说重分配既不能扩大农场，对于生产并无重大贡献，因之我们不注意这问题，那却又不对的。分配问题在民生上有极严重的影响。如我上述的情形，假如江村的农民都是自耕农，他们单靠现有的土地也足以达到“不饥不寒”的水准了。61.6 蒲式耳米等值的收获可以经常支出 20.3 蒲式耳的吃米，20.3 蒲式耳米等值的消费品，和 8.4 蒲式耳米等值的农业投资。另外还有 12.6 蒲式耳米作其他特殊费用的准备——这正是我所说的“小康水准”。

农工混合的乡土经济

如果我以上的分析是正确的，在租佃制下经营小农场上的佃户并不能靠土地维持“不饥不寒”的水准，则在传统的乡土经济早应该发生土地问题了，为什么土地问题到近二三十年来才见严重呢？

乡土经济中土地问题早已存在，我想是事实；但是在传统经济中却有一道防线挡住了这潜在的问题暴露成佃户和地主中间的严重冲突。这道防线是乡土工业。关于乡土工业在传统经济中的地位，我曾一再写文论述过。简单地说，在海禁未开之前，中国人民日用消费品是自给的。中国从来不是个纯粹的农业国家，而一直有着相当发达的工业。可是传统的工业却并不集中在都市里，而分散在无数的乡村里，所以是乡土工业。各地依它的土产加工

制造成消费品，日积月累，各种工业都有著名的地域。中国早年出口的生丝最有名的叫辑里丝，查海关报告还有这英文译音；辑里丝是太湖附近很小一个区域里出的丝，居然成了个中国出口生丝的别名。其他如龙井的茶，景德的瓷器，高阳的布，都属此类。这些还只是些最著名的土产，其实每个小区域，甚至许多村子都有一两样附近所熟知的土产，土产中又有很多是制造品。而制造这些土产的却是一家家的农户。轻工业中最重要的纺织，在传统中国是家庭工业。我幼年还帮助祖母纺过纱，我母亲的嫁妆里还有个织布机，“不闻机杼声”这诗句在我是极亲切的。制造工业分散在家庭里固然使中国传统工业在技术上不易进步，但却是一个传统经济中的重要事实，使普通土地不足的农家可以靠这些家庭工业里的收入，维持小康生活。

中国的农场为什么会这样小，是一个基本问题，直接的原因可以说是人口太多，但是为什么人口会这样多呢？这问题有人认为是不必问的，人口繁殖是生物现象；也有人认为是儒家思想提倡的结果。我却愿意从劳力上来看：农作活动有季候性，在一个短的时期中需要相当多的劳力，也就是所谓“农忙”。农村里必须养着能足够应付农忙时所需的人口，虽则农忙一过，这些人在农田上可以并没有工作可做，也就是所谓农闲。在充分利用人力来工作的农业技术下，农忙和农闲所需劳力的差别可以很大。如果单看农忙期间的农村，人口并不能说太多，因为没有这样多的手脚，现有农田在现有技术下并不能充分经营。依我这种看法，所谓中国农村人口太多是从生活程度上说的，并不是从农业生产

上说的。除非农业技术能改变，农村人口不易减少。抗战后期因乡村壮丁的流亡已在后方农村中发生了缺乏劳工的情形。

农业虽则在短期需要大量劳力，但是有 2/3 的日子是没有农作可做的，于是发生周期性失业的情形。换一句话说，我们是“养工一年，用在农忙”。这些劳工并不能离开农村，离开了，农忙期会缺工，可是农闲期怎么办呢？这里引入了乡土工业，乡土工业在劳力利用上和农业互相配合了来维持农工混合的经济。也只有这种农工混合的乡土经济才能维持原有的土地分配形态。一个自己没有土地的小农场上的佃户，在男耕女织的农工合作下，勉强能达到他们生活的小康水准，同时也使传统的地主们可以收取正产量一半的地租，并不引起农民们的反抗。反对地主利益的人可以说这种乡土工业正是给他们剥削佃户的机会；从整个经济分析上说，农业技术，劳力需要，人口数量，农场面积，乡土工业，地租数量，地主权利等因素是一个有机的配合。中国传统社会能很久地维持着这配合，那是因为它至少可以给在这种经济里生活的人不饥不寒的小康的生活。任何经济结构如果不能维持最低限度的民生，是决不能持久的。

传统有机配合的脱栓

在过去近一个世纪来，上述传统有机配合开始破坏了。破坏在哪里开始的呢？在我看来，第一个脱栓的齿轮是乡土工业。农业技术、人口数量、农场面积、地租数量、地主权利等齿轮，并

没有变；跟着乡土工业那一齿轮脱了栓的却是那传统有机配合所维持的小康生活。

乡土工业的衰落由于它和西洋都市机器工业竞争的结果，这一点不需我在这里费词引证。机器工业在大规模生产的方式下成本减轻了，品质提高了，土货成了个贬损的名词，洋气才是风头，骨子里不过是两种生产方法的优劣。费了较高成本制造出既不雅观，又不适用的土货，怎能在既便宜又漂亮的洋货旁争得购买者呢？土货的市场让给了洋货，在享乐上是提高了买得起洋货者的水准，可是同时却引起了乡村里无数靠着制造土货的工人们的失业。

贫穷跟着乡土工业的衰落侵入乡村，这个魔手是间接的，impersonal 的，捉不住、看不清对象的，是一种无可抵御的势力。只感觉到而摸不着的，要反抗也无从反抗起，要抵御也无从抵御起。一个织土布的媳妇，没有人要买她的出品时，代替机杼声的也只有叹息罢了。她去怨恨谁呢？

这时她只有指望丈夫在农田上的收获了。一家的生活压在土地上。也在这时，传统经济里早就潜伏着的土地问题暴露了。地主并没有丧失他收租的权利，租额并没有减低。而且传统的地主并不是生产的阶层，他们是“食于人”的。在新的处境里他们也没有大量的改变这种身分。相反的，因为西洋舶来品的刺激，更提高了他们的享受，消费增加，依赖于地租的收入也更不能放松。可是当他们下乡收租时，却发现他们的佃户并不像以往一般驯服了。怎能驯服呢？交了租就要挨饿了。为了生存，佃户和地主之

间发生了严重冲突。地主不会明白为什么佃户变了，他还是收取和以往同样的租额，并不是过分的要求。佃户们眼里的收租者却变了，成了来要他最后一粒谷的催命鬼——看不见的是没有声音的西洋工业势力，它打碎了传统有机配合中的一个齿轮，那一个地主本来不关心而其实是保证他们特权的齿轮，乡土工业。

破坏乡土工业的力量是深入、遥远、庞大、有力的，它背后还有着巨舰大炮，“帝国主义”，有组织的，而且是现代化的。缺乏团结力，缺乏组织，缺乏科学知识，分散在乡村里兼营着农业的传统工人，对于这个力量怎能抗得住，可是地主的势力，和了外来工业势力相比，却脆弱得多，于是为了求生存不能不奋斗的农民挑选了地主做对象——这样，在近代史上，中国的土地问题日深一日。

地主阶层合理的出路

不饥不寒是民生的最低水准，如果人有生存的权利，也就应当承认争取这水准是公道而且合理的——这是民生主义中基本的内容。可是中国不停地在被解除它原有的工业生产力，小康的降而为小贫，小贫的降而为大贫，大贫的铤而走险，乡土在冲洗中。农民们在要求回复失去了的生活水准。

在这个局面中，如果不能挽回我们在衰亡中的工业，本来间接依靠原有乡土工业，通过地租形式，而维持的地主阶层，迟早是会被打击而消灭的。这些地主并不能自己去耕种土地，而得假

手于农民，这片土地又不能同时养活地主和佃户双重人物，地主却不能采取消灭佃户的手段来维持自己的收入。另一方面，没有了地主的农民还是可以耕种土地——所以在地主和农民的争斗中，农民必然占据优势的。从理论上说，地租原是在土地能在供养耕者之外还有剩余的情形下发生的。可是中国的租佃制度却并不直接建筑在土地生产的剩余上，而间接地建筑在农民兼营的乡村工业上，所以乡土工业崩溃实在打击了中国“地租”的基础，注定了地主阶层的命运。

地主并不能在同意之外获得地租。虽则在短期间地主固然可以靠压力来赢得“被迫的同意”，但压力包括费用，而反抗可以无限地增长，因为反抗的动力是生存的要求，和压力正比累积；二者竞赛，以有限压无限，总有穷时，所以我们可以预言其结果。

为地主着想，合理的出路决不应是加速自己的灭亡，而是适应新的局势，另建他们生活的基础。和农民的“不饥不寒”的水准去对抗是徒劳无功的，只有承认这人类生存的基本事实，而在土地之外另谋出路。说来似乎矛盾，地主得在土地之外去找出路，而事实上却一点都不矛盾，因为中国的地主原本不是靠土地的。当西洋工业势力侵入打击中国乡土工业时，地主们如果要保持他们的生存，就应当勇敢地迎战。这战线上如果不能获胜，他们的生存总难维持，不论直接清算他们的是谁。

我承认对外的迎战是艰难的，但不论怎样艰难，这是地主阶层生死关键所在，无法推诿的考验，而在这恢复工业的艰难事业中，尤需广大农民的支持，因为在已经成熟的西洋侵略性的工业

经济的滩头，要确立我们民族工业的阵地，在策略上大概不能避免走上复兴乡土性工业的路子。换一句话，还得依赖能耐苦的农民以生活程度来和西洋劳工相竞争——这是从经济上说的。从政治上说，西洋工业背后随时可以转变为军事侵略的政治压力，也必须以国内的政治安定和统一才能应付，那更需要国民中 80% 以上的农民的支持。从任何一方面看，地主阶层在面临生存威胁之际，不但应当，而且只有以放弃地租为条件来和农民共同克服这危机。这是孙中山先生眼光远大之处，耕者有其田的政策是一个地主阶层自保的钥匙。

我这种说法，完全是站在地主阶层的生存兴趣上立论的。我很明白，完全站在农民阶层的立场上，还有一条路：那就是抓住土地，占有土地上所能出产的，不放松，必要时不惜出之以武力的保卫。完全占得住土地上所生产的一切，确可恢复小康水准，而且从他们看，一个没有力量在向外战线上团结保卫的阶层，也不会有能力维持向内的战线，两线作战是兵家之忌。这套想法并不是没有理由，但是，依我看来，如果加上国家观念，这种做法总可以说是不幸的。而且中国复兴的基础最后不能不是工业的复兴，生产力的增大和生活水准的提高，这不是单纯农业所可以达到的；何况内战的直接结果是破坏，破坏的结果是外来势力的增高，中国工业更难建设。中国农民固然是吃得起痛苦的，但是耐苦也不应是理想的价值。

历史并不常是合理的，但是任何历史的情境中总包含着一条合理的出路，历史能不能合理发展，是在人能不能有合理的行为。

一个被视为“书生”的人，有责任把合理的方向指出来，至于能不能化为历史，那应当是政治家的事了。

分散在乡村里的小型工厂

我在上篇（按：指的是“现代工业技术的下乡”）说明了因为电力和内燃机的应用使现代工业已有分散的可能，但是这只是指一部分工业而言的，主要的是轻工业，日用品的制造工业，以及作为工业原料的农产物的加工。我所希望在乡村里发展的就是这一类工业。有朋友曾向我指出技术上的可能并不就等于经济上的值得。因为电力只解决了动力问题，内燃机只解决了运输问题，而大规模生产的利益却在分工的细密，屑物的利用，专家的雇用，管理的合理，以及利用复杂的机器，有能力作试验性的改良。这些在小规模的乡土工业中是做不到的，因之乡土工业是不经济的，不经济的事业是站不稳的。本文想就这个问题申论一下。

乡土工业的规模

批评我的朋友们心目中以为乡土工业必然是在家庭里经营的，而且和乡土工业对照的却是福特汽车工厂一类的现代工业，于是觉得把现代工业分散下乡是一件不可思议的事了。乡土工业固然也可以包括家庭工业，但是并不限于家庭工业。如果我们能利用了新的动力，乡土工业的规模也就富于伸缩性了。传统乡土

工业规模之所以不能扩大，还是因为受了动力的限制。在利用有生动力（人力和畜力）来生产的手工业中，机械的应用也受到限制。在一段制造过程中要有多人合作是极困难的，因之最普通的是一个人一个单位。几个布机挤在一间房里不过是为了热闹或是为了房子不够用，从技术或经济上说是无此需要的。这也是家庭工业的技术基础。在若干手工业里也有把全部制造过程分成若干段落来完成的，纺织工业里纺和织时常分开，在织的一段里也可以把经线工作划出来。这些段落并没有必须在一个地点，甚至不必在太接近的地点经营。譬如现在云南织布中心的玉溪，纱是向昆明纺纱厂购买，经线的工作是在玉溪县城里，然后发到农家去织。有些手工业却不能这样，譬如云南易门的土纸业，舀纸和炕纸是分工的（舀纸是用帘子从纸浆里舀成纸模，然后在炕上烘干，就是炕纸），但纸模不能存放太久，所以这两部分工作，虽各有专工，却得靠近在一起，形成小规模的作坊工业。

在现代工业里，用了无生动力（蒸汽力，电力等）使制造过程可以分得很细，各节制造工作间的关系也因之更密切，所以必须在一起工作的人数增加了。但是这并不是说人愈多工作效率也愈高，每种工业依它的技术的需要而决定它制造单位的规模。制造单位并不一定等于经营单位。经营单位是工厂；在一个工厂里可以有若干制造单位。这些单位可以在一墙之内，但也可以分在各地。抗战时后方的大工厂常有把各个制造单位分得很远的。

制造单位的规模是以技术来决定的。譬如在制丝工业里，缫丝的蚕茧必须在一定温度里煮过，煮茧的设备和缫丝机必须靠近

在一起，而一个煮茧机里所煮的茧量却可以供若干缫丝机之用，所以一个最小的制丝单位，在现有技术下，必须包括若干缫丝机。这说明了一定的技术有一定的规模，小了会不经济。但也不是可以无限扩大的。

在重工业里大规模的制造单位是技术上所必须的，但是在很多的轻工业中制造单位一向并不很大。1928 年上海 1498 个工厂里有 1071 个（占全数 71%）是在 90 个工人之下的；有 312 个（占全数 20%）是在 30 个工人之下的。这可以说明在上海一样的都市中也并不像一般人所想像的全是福特汽车厂这样的大工业。那些 90 个工人之下的小型工厂假如有电力可以利用，全可建立在乡村里。如果这 1000 多个小型工厂分散到了乡村里，我相信比起集中在上海，对于乡村人民经济上的帮助一定可以更可观。

手工和机器的配合

有些朋友把手工业和机器工业视作相对立的，因之认为乡土工业必然是手工业，因之也必然没有前途。事实上即是在高度机械化的制造工业里，手艺还是有重要的地位，在普通的轻工业中手工的成分也常占很大的部分。在都市里的工厂很多用手工来做的部分也包括在厂内，所雇用的工人因之也显得多了。在乡土工业里这些手工的部分尽可保留在家庭里，而把需要机器的部分集中在小型工厂里。手工和机器正不妨配合起来，韩德章先生在《战时农村工业的新动向》中曾说：

以制糖而论，旧法榨糖，蔗汁混入杂质颇多。煮糖之际，一部分蔗糖经高温而转化，以致减少结晶糖的出量，且旧法制造白糖，只凭重力滤去糖蜜，耗费时日，仍难获纯净的产品。倘使改用机器榨蔗，用压滤机除去杂质，用真空釜浓缩蔗汁，用离心力分蜜机去除糖蜜，则上述诸困难迎刃而解。这样新式作业一样可以用小规模的设备在农村生产。战前浙江金华蔗糖合作社的联合社，曾建议筹设小规模机器制糖工厂，其全副机器设备，均可采用国产，且代价不过数千元，轻而易举。同时这种小规模的机器制糖设备还有一种长处，就是每种工具均能单独使用，可以随时同手工作业配合。如自土榨榨得蔗汁，亦可以用真空釜浓缩，人工煮制的带蜜糖，亦可用离心力分蜜机去除糖蜜。人工不足的作业，可用机器代替，节余的人工，仍可从事其他不必需机器的工作，因此在这样的糖厂里，可以用小规模的设备，完成大规模的作业，可称一举两得。战时农村手工业的局部利用机器，已有显著的效果，如四川铜梁实验制纸工厂，采用机器打浆，手工抄纸，成绩斐然可观。因为在制纸工程中，用手工打浆，人工最费，而机器抄纸设备最昂贵。今以机器打浆，手工抄纸，则截长补短，恰到好处。由此类推，烧瓷程序中之舂泥部分，织帆布或麻袋程序中之打麻部分，亦可以设法利用机器，而以手工完成其余不费人力的部分。

韩先生更列举“如制造油漆、油墨、洋烛、假漆、滑润油、漆布、肥皂所需之植物油料，制炼精糖所需之土糖，制酒精所需之糖蜜（制土糖之副产），制调味粉所需之面筋，制蚊香所需之

除虫菊粉等等，都可以用农村手工业的方式先行农产加工，再供新式工业原料之用”。而且“反过来看，在农村里织布、织袜、织毛线衣，以及制造熟皮器、漆器、金属器、抽纱、挑花、丝绣、毛毯、地毡、人造果汁、混成酒等等，都是以新式工业所生产的半制造品为原料，施以加工，而制成可供直接消费的制造品。可知若干农村工业借着新式工业的树立而存在。如能利用二者之特性，取得密切的联系，平衡发展，则吾国工业化的推动，必能加速”。

这是说在都市中本来挤在一厂内的手工和机器的两部分在机器工业却可以分散，机器部分集中在小型工厂里，手工部分则仍留在农家，这可以说是工厂的社区化，整个乡村可说是一个工厂，小型工厂是个核心，核心的规模可以技术的需要而规定。如果我们立一个笼统的标准，说在 90 个工人之下的规模可以普遍适合乡土环境，我们相信有很多的轻工业可以这样地吸收在乡土工业里去了。

在制造过程上，机器加工的一部分在必要时甚至可以移出乡村，成立为农家生产的原料及已经加过工的半制造品精制的服务工厂，关于这一点在讨论乡土工业的组织里还可提到，暂时搁开。

乡土工业中的成本问题

这些小型工厂在技术上说是可以建立在都市里也可以建立在乡村里，从经济上说各有各的弱点和优点。在都市里的优点是大

家看得到的，主要是在经营上的便利，而且靠近运输中心，在原料及配料的获取上也比较方便。这些乡土工业可能比不上都市工业，但是这些弱点是可以克服的，那也入于我在下面将提到的组织问题的范围。乡土工业在经济上的优点却有都市工业所不易得到的。最主要的在我看来，是乡村工业中工资较低。维持同样的生活程度，乡村中所需的费用较都市里便宜。粮食和房租，也就是生活最基本的吃和住，在乡间价格较低。因之同样的劳力，在都市里的成本高。

从生活程度说，乡间也比都市低，因之乡间居民维持生活的费用也低。我这样说是就提高生活程度的过程中而说的。我们最终的目的固然在拉平城乡生活程度，但在这过程中，乡间居民还得利用他们较低的生活要求去培植他们的生产机会（在讨论乡土工业的资本问题时还要提到这一层意思）。还有一层我们得考虑到的，就是最尖锐的竞争将在输入的工业品和乡土工业产品之间。在这竞争中，在技术、组织、经营各方面，乡土工业至少在初期，必处于劣势，所以可能设法减低成本的主要因素将在工资一项。日本工业的所以能和西洋工业相竞争也就靠这一点。

我知道这里又会引起一种误会，说我在主张日本式剥削劳工的制度了，所以我立刻要说明，我这里讲以便宜劳力来减少生产成本并不指资本主义工业组织中的剥削方式，而是在劳动者自有或公有生产工具的组织中出现的方式。让我再申说一下：因为乡村劳动力便宜，所以在传统的较发达的乡土工业中曾发生剥削性的方式。譬如云南玉溪的织布业：乡民向布庄领取原料织成布匹

后交回布庄，所得的工资，经我们的计算，竟低于劳动者个人所需的食粮。布庄把成本较都市出品为低的布匹出卖，得到很多的赢余。这是剥削方式。我在下面所要说明的乡土工业组织，将指出这种中间层的剥削是阻碍乡土工业的主要因素。如果把现有布庄的赢余分配给织布者，劳动者所得的收入可以增加很多。在这里我还要进一步说的，如果我们做到了这一步，乡土工业里的劳工还是不能希望能赶上在西洋劳工的收入水准，那是因为我们的技术、组织、经营方式一时决难赶得上他们。这就是说，剥削的中间商人取消了，我们还得要在较低的生活程度去和西洋工业相竞争才有希望。这就是我在《黎民不饥不寒的小康水准》一文中所说："在已经成熟的西洋侵略性的工业经济的滩头，要确立我们民族工业的阵地，在策略上大概不能避免走上复兴乡土性工业的路子"的原意。

有人可以说以便宜劳力来和西洋成熟的工业相竞争并不一定要把工业建立在乡村里。这是对的，我只想说在乡土工业中最易发挥这条件的效力罢了。我刚刚提到玉溪织布业的情形就不易发生在都市里（虽则双方都实行着剥削制度），因为在都市里工业至少要能供养工人们最低限度的生活，饭都吃不饱，工作也无法进行；在乡间，一个兼营农工的家庭，各项的收入是统筹的。我们曾问过那些织布的媳妇们，工资既然这样低，为什么还要做呢？她们的回答："反正空闲着，织织布也可以贴补贴补。"一方面这是说生产机会的狭小，使她们没有其他选择，另一方面是说在这情形下，农业正在津贴工业。我们要分析乡土经济必须从农家

的单位出发，各种生产事业配合了维持这家的生存，因之使农工双方都富于伸缩性。同时也因为这种配合，农家转业的速率也低，除非破坏了这家庭结构。

如果我们民族工业的建立必然要经过一段艰难的过程，这艰难的过程中不允许担负很高的工资的话，乡土工业是最能适应这过程中的条件的。当然，我决不是说我们只从工资一项去抵拒输入工业，那是太惨了（虽则现在的情形确是这样），其他方面同时得努力，譬如国家的保护政策，包括关税和津贴，而且我们还得在技术、组织和经营上努力设法，使这艰难的过程缩短。这是下篇所要讨论的问题。

中国城乡的发展道路——我一生的研究课题

费孝通

编者按：本文出自费孝通 1992 年 9 月 25 日在香港中文大学举办的首届“潘光旦纪念讲座”上的演讲，发表在《中国社会科学》1993 年第 1 期。在这篇演讲中，费孝通回顾了自己年轻时的乡村调查研究，由《江村经济》引出了乡土工业 / 乡镇企业的问题，推动工业下乡和工农结合的调查研究，也让费孝通进一步将问题集中到“城乡发展的道路”方面。20 世纪 80 年代中国乡镇企业的快速发展（费孝通称其具有“极深刻”的历史意义），孕生了城乡一体化的宏伟前景。但就全国范围看，农村发展很不平衡，东、中、西部经济发展差距相当大，边区工业发展依赖外部力量，其中少数新兴城市与周边乡村缺少联系而近似孤岛，这些都提出了新的问题。如何在城乡协调发展的视角下，推动区域发展和全国一盘棋的整体配置，或许乡镇企业这个截然不同于西方工业化过程的历史经验，能够提供弥足珍贵的启示。

70 年代末 80 年代初，中国农村改革以农村家庭联产承包责

任制为突破口迅速推向全国，接着促使部分地区乡镇企业异军突起，现在乡镇企业已经成为全国农村经济的一大支柱，在我国整个国民经济中也是一支不可忽视的重要力量，而被认为是“达到小康水平的必由之路”。中国城乡发展已找到一条有自己特色的道路，全国农民绝大多数已经脱贫，走向较高的生活水平。

近 10 年多来乡镇企业一直是我的一个重要的研究对象，并且有一个很长的背景，可说是我学术生涯中的一个主要部分，今天请允许我借此机会谈谈我这项研究的经过。

我最早到中国农村进行实地调查研究是在 1936 年。那是我从瑶山调查受伤以后，回家乡养病时，在吴江县庙港乡开弦弓村开始的。我所以选择开弦弓村，是接受家姐费达生的建议，她在这村里帮助农民办了一个生丝精制运销合作社，那是我国农民自己办的最早的乡镇企业之一。它引起了我的研究兴趣。那时我住在合作社的工厂里，看到农民在机器上缫丝，就想到这不是现代工业进入了农村么？我心里十分激动。我在该村调查了一个多月，便启程赴英国留学，在去伦敦的船上，把开弦弓村调查的资料整理成篇，并为该村起了个学名叫“江村”。

我在伦敦政治经济学院人类学系攻读博士学位时，根据这项调查材料撰写了论文。在这期间我的导师马林诺斯基正在研究文化的变迁问题，他十分重视农业社会转向工业社会的过程。我在他的指导下以“江村”为具体实例，描述了现代文化进入传统农村文化的过程。他在这篇论文出版时写的序言中说：对社会的改革“如果要组织有效果的行动并达到预期的目的，必须对社会制

度的功能进行细致分析，而且要同它们意欲满足的需要结合起来分析，也要同它们的运转所依赖的其他制度联系起来分析，以达到对情况适当的阐述。这就是社会科学者的工作，所以社会科学应该在指导文化变迁中起指导的作用”。他认为有关蚕丝业的那章是最成功的一章，“它介绍了家庭企业如何有计划地变革成为合作工厂，以适应现代形势的需要。它证明，社会学需要研究社会工程的有关实际问题”。他对我在这些方面的鼓励对我后来的研究工作起了重要的指导作用。

人类学的发展到 30 年代，已碰到了研究文化变迁，变化接触的现象和现代文化的传播问题。我在留英之前，已经和燕京大学社会学系的一辈学生，在吴文藻先生的启发下，开始探索用实地观察的研究方法去认识中国社会，如杨庆堃的《山东邹平的贸易系统》，徐雍舜的《河北农村社区的诉讼》，林耀华的《福州的族村》，廖泰初的《动变中的中国农村教育》，李有义的《山西的土地制度》，黄石的《河北农民的风俗》，郑安仑的《福建和海外地区移民的关系问题》等等。所以马林诺斯基说，“中国社会学界已独立自发地组织起一场对文化变迁的应用人类学的真正问题进行学术上攻关的运动。这一学术攻关表达了我梦寐以求的愿望”。马氏所支持的用现在的语言来说就是“理论联系实际的研究为社会改革服务”。这个方针可以说一直贯彻在我一生的学术工作之中没有动摇过。

当时我们已经注意到中国农民在现代文化传播接触中，已无法维持原有的生活方式，出现了种种问题，主要的是农民的生活

日益贫困。我在《江村经济》的结论里说：“中国农村的基本问题，简单地说，就是农民的收入降低到不足以维持最低生活水平所需的程度。中国农村真正的问题是农民的饥饿问题。”而穷困的根源一是土地制度的不合理，其出路是改革土地制度。其次是人口的不断增长。要在土地有限的农村里维持这么多人口，一方面必须控制人口的继续增长，另一方面是要为充分利用农村里的劳动力从事各式各样的生产活动。可是当时的环境，一方面受到传统土地制度的束缚，另一方面又有外来势力和西方新技术的竞争，中国农民陷入极其贫困的境地。这种历史的现实促使我产生了尽力使中国农民脱贫致富的使命感。也为我后来一生“志在富民”扎下根子。

由于在实地观察江村时，看到了一个以合作为原则来发展小型工厂的实验，引起了我极大的兴趣。我认为这是个在发展农村经济上具有重要意义的实验。这就是当时我对乡镇企业最初的接触和理解，简单地说，我从开弦弓村实地调查中，明确地感觉到农村需要现代工业。可是，我并没有注意到这个合作工厂建立和存在，有其特殊的条件，就是它有家姐费达生所在女子蚕业学校技术推广部的支持，引进了科学技术和工厂管理，并帮助培养人才和组织生产。这是当时一般农村不可能都具有的条件。更重要的是我没有注意到当时在国民党统治下，在土地制度没有改变，在商品生产上国外有强大的竞争力，这些实验固然取得了成绩，但由于客观条件不具备，这个小小的实验改变不了整个地区的农村面貌。

1938 年，我在伦敦政治经济学院毕业后，怀着继续研究中国农村的愿望，暑假即急忙回国。但是我的家乡已经被日本军队占领，江村的小型丝厂已被夷为平地。我只能进入抗战后方的昆明。在昆明云南大学在吴文藻先生的支持下建立了一个小小的研究中心，继续进行云南省的内地农村调查。内地农村调查使我们进一步看到在一个人口众多，土地有限的国家里，要进一步提高农民的生活水平，重点应当放在发展乡村工业上。我在介绍云南农村调查的 Earthbound China 一书中，再一次更明确地提出了这个见解。现在回头来看，我的这项改变农民穷困的见解，尽管是从实际调查中得来的结论，但从整个局面来说，其实还是书生论政，纸上空谈。这也使得我抛弃了不问政治的态度，而投身于当时的民主运动。从此我的学术研究工作也和广义的政治分不开了。我当时提倡的“实用社会学或人类学”，其实也就是中国传统的学以致用。

到全国解放后，在 50 年代初的三年国民经济恢复时期，我国农村成功地实现土地改革和农业恢复的目标。第一个五年计划时期，又使农业得以顺利发展，并且引导农民走上合作化道路。但是那时没有发展农村小型工业的政策。由于苏联模式的影响，在“以粮为纲”的口号指导下，农村主要是去搞粮食来支持城市发展大工业。

1957 年我重访江村，看到当时农业上有了发展，粮食增产了，我感到高兴，但是为那种忽视副业和没有恢复乡村工业的情况忧心忡忡。农民自己有了土地使用权，但手中无钱，市镇上商

品交换日益萧条，小城镇也萎缩了。针对这种情况我认为农村里应当提倡恢复副业和发展小型工业。我在《重访江村》一文中这样说：“农业显著地增产是不是提高了农民的收入呢？为什么农业增产了 60%，而还有人感觉到日子没有以前好过呢？问题出在没有发展副业上。”同时，我重新提出了“乡土工业”问题，讲到村子里办小工厂的好处。但是这种主张与当时的政策相抵触，不但没有被接受，在反右时还受到了批判。

直到 70 年代，这种限制农村单纯搞粮食生产的政策受到了事实的挑战。这项严重的挑战来自人口的不断加速增长。单纯依靠种植粮食的低收入，使广大农民在那不断增长的人口面前无法维持他们已有的生活水平。解放时我国人口 5.4 亿，经过 32 年到 1980 年已接近 10 亿，增加了 18%，每年平均增长 19%；1978 年全国粮食比 1949 年固然增长了 169.2%，但按人口平均仅增长了 52%，经过解放以来 30 多年，到 1980 年中国谷类的个人平均配额仅有 580 斤。以这样一个仅够糊口的粮食来维持农民全部的生活费是远远不够的，何况各地区的产量不平衡，绝大部分地区的农民所得低于平均数，因而贫困重又成了农村的主要问题。这种严重的处境曾在 60 年代发生了全国性的“困难年”，饿死的农民成千上万，接着是“文革”时期，全国经济到了崩溃的边缘。我在这 20 多年中由于我的言论和当时的政策相抵触，被划为“右派”，失去了继续实地研究工作的条件。

80 年代初，我的社会和政治地位恢复了，社会学也恢复了，于是又重新开始我的农村调查研究工作。1981 年我三访江村。那

时江村个人全年平均收入已接近 300 元，位于全国的前列，大约是全国平均水平的三倍。而三年前，即 1978 年江村个人平均收入还只有 114 元，为什么在短短的三年里这个村子的农民会这样快的富裕起来？我看到家庭副业恢复了，集体小工厂办起来了。从农村经济新结构中农、副、工三方面来看，发展前途最大的显然是工业。

使我特别兴奋的是在这里看到了我几十年前所想象的目标已在现实中出现，而且为今后中国经济的特点显露了苗头。在人口这样众多的国家，多种多样的企业不应当集中在少数都市里，应当尽可能分散到广大的农村里去，我称之为“工业下乡”。工业下乡同样可以在国家经济结构中增加工业的比重，但是在人口分布上却不致过分集中，甚至可以不产生大量脱离农业生产的劳动者。在这个意义，为具体实现工农结合，消除工农差距的社会开辟了道路。《三访江村》是我在英国的老师 R.Firth 为我去伦敦接受“赫胥黎奖章”作演讲出的题目，他建议我讲讲江村在半个世纪里的变化，这次演讲也决定了我其后 10 年的研究课题：中国城乡发展的道路。

1982 年以后，我的研究领域逐步扩大，首先是从农村到集镇。提高了一个层次。由于我是从农村出发去研究集镇的，因而我的着眼点一开始并没有限于集镇本身，而首先把它看作是城乡的结合部，称之为小城镇，并提出了对小城镇“类别、层次、兴衰、分布、发展”的十字研究课目。我研究的地域也从家乡的一个村，扩大到包括七大镇、十几个小镇的吴江县。我把单枪匹马的个人

研究改变为组织队伍的集体研究，打下了以后建设研究中心的基础。

80 年代初期已是中国各地小城镇复兴的时刻，我注意到家乡吴江县各个集镇上的人口无不在迅速增加，追究过去，了解到它们都曾在 50 年代进入过一个衰落时期，人口下降，70 年代后期陷入谷底，出现冷冷清清的局面。嗣后前前后后出现了生机，当我们 1981 年去调查时，这些集镇的面貌正在发生明显的变化，出现了欣欣向荣的势头。

这些集镇怎么会兴旺起来的呢？这个问题吸引了我，我注意到当时正在有如异军突起的发展着的乡镇企业，因为这些是公社和生产队所办的工业，所以一般都称作“社队工业”。集镇是社办工厂集中的地方。这时集镇上新办的工厂纷纷到农村里去吸引农民出来当工人，集镇的人口也就多起来了。工业带来了繁荣，集镇上新的建筑一座座盖了起来，面貌大变。农村里也由于生产大队或生产队办了工厂，收入增加了，农民生活改善了。

这里特别要提出的是人口问题。70 年代中期中国人口压力越来越大，虽然提出了人口控制的号召，但已出生的人口已相当多。由于严格控制城乡人口迁移，用行政手段划清城乡户口，农村户口不能向城里迁移，于是农村中“隐藏”着大量的剩余劳动力。城乡户口的隔离迫使农民另找出路。

这条出路就是人口不走向城市集中而把工业拉进农村，使农村里的剩余的农业劳动力可以向自办的工业转移。通过农村工业化来改善农村经济状况，以提高农民生活，这应当说是中国农民

逼上梁山，自己闯出来的一条生路。

正是那时客观上存在了发展农村工业的具体条件，一方面“文革”失败，政策改变了。公社制取消后，农民可以在粮食生产之外，生产其他的产品，副业、工业都产生了。另一方面在“文革”中一批大城市的技工和知识分子下乡，提供了兴办工业必需的知识和技术。在这些条件下，江苏省主要是苏南于 1984 年形成了兴办乡镇工业的高潮。

值得特别注意的是，由于这些乡镇工业办得好，因而富裕起来的乡村，农副业收入所占的比例不断降低，而在绝对数字上却相应地增长，增长速度也较工业不发达的乡村为快。这个事实应当大书特书，因为它向人们展示出我们中国在发展经济道路上的一种崭新的特点：中国社会的工业化是在农业繁荣的基础上发生、发展的，而且又促进了农业的繁荣和发展，走上现代化的道路。

这个特点的重要意义要和西方早年工业化历史相对照就容易看清楚了。欧洲工业化初期，在集中于都市里的机器工业兴起的同时，农村都濒于破产，农民失去土地，不得不背井离乡涌进城市，充当新兴工业的劳动后备军。西方国家现代工业的成长是以农村的萧条和崩溃为代价的。这是西方工业化的道路。在当前历史条件下，中国是决没有可能走这条道路的。不能想象上亿的农民，拥入城市来发展工业。中国要工业化只能走一条迥然不同的道路。农民在农业繁荣的基础上，以巨大的热情兴办集体所有制的乡镇工业。这种乡镇工业以巩固、促进和辅助农业经济为前提，农、副、工齐头并进，协调发展，开创了农村繁荣兴盛的新局面。

这种工业化的道路，从具体历史发展来看，并不是从理论上推论出来的结果，而是农民群众在实际生活中自己的创造。

从实际出发进行研究来促进实际的发展是我行之有效的工作方针。工业下乡，发展乡镇企业都不是我的创造，而是中国历史上发生的事实。我作为一个研究工作者只是抓住这个历史事实进行分析、表达和传播，使人们能理解其在社会发展中的正面和反面的作用，从而通过对社会舆论的影响，对社会客观进程发生作用。

在 80 年代农村经济大发展中，由于乡镇企业的兴起，在比较发达的地区，不论过去属于哪一种类型的乡镇都走了工业化的道路，几乎都成了以乡镇企业为基础的小城镇，但是各地条件不同，所走的具体路子各有特点。这个客观的历史事实使我产生了“模式”这个概念。模式是从发展的路子上说的，因为各地的乡镇所具备的地理、历史、社会、文化等条件不同，在向现代化经济发展的过程中采取了不同的路子，不同的发展路子，也就是不同的历史进程，就是我们所说的不同发展模式。

1984 年我走出苏南，进入苏北调查，看到了两地发展上的差距，起初还以为是先后不同。1986 年在温州考察时，才进一步明白地区间的区别可以出于客观条件不同而所走的路子也不同，因而提出“发展模式”的概念。模式是指“在一定地区，一定历史条件，具有特色的经济发展的路子”。这个概念使我们的研究工作推进了一步，要求我们从整体出发探索每个地区的背景、条件所形成的和其他地区相区别的发展上的特色，从而引导我们进入

不同模式的比较。

这个概念有它的实用价值，它防止了全盘照搬的办法，所以我们提出了“因地制宜，不同模式”的观点。后来在 1988 年，我在两广调查时，对当地农村迅速向珠江模式靠拢的事实，发现我所提出的这个发展模式的概念多少带有一点静态的意味，没有照顾到条件本身是个变数。而且路子尽管不同，不能排斥相互交叉和学习。所以我在《四年思路回顾》一文中又提出了“随势应变，不失时机”的观点，在发展模式的概念中注入了动态的观点。

提出发展模式的概念是有利于采用比较研究的方法。但也必须防止偏重于各模式之“异”，而忽视其所“同”。各种模式之所以能相互比较，是因为它们是在共同基础上出发，又向同一目的前进的，共同基础是我们传统的小农经济，同一目的是脱贫致富，振兴中华。概括起来看，乡镇企业的发展，必须具备劳动力、资金、原料、市场、技术和管理等条件，它们的来源可以不同，办法可以各异，但缺一不可。怎样把农村中潜在的巨大的剩余劳动力转化成生产力是我国农村经济发展共同的关键问题，但转化的办法有所不同。

对各种模式进行比较分析时，我们注意到内地和边区的农民即使有劳动力和启动资金，工厂还是办不起来的。乡镇企业必须有现代工业的制造技术和管理知识以及市场信息，而这些在农业传统里是得不到的，必须向工商业中心的城市中去引进，所以靠近城市的乡村比较容易发展乡镇工业。这说明了农民内发的要求还是要结合了外援才能办工业。这个事实使我们注意到城乡之间

的关系，逐步走向城乡关系的研究。

80 年代初，我国在广东和福建建立了经济特区，试行具体的对外开放政策，进一步推动了广东珠江三角洲农村经济的发展，出现了新的发展模式，使我们意识到在中国农村发展中出现了外联和内发的不同性质。外联是指资金、经营、运销靠国外投人，不靠国外的是内发。这两种不同性质的模式又互相渗透，互相结合，90 年代初期在沿海各省成为发展方向的外向型企业。

乡镇企业的发育是一个很生动的过程。这是一个农村里商品经济的生长过程。自给自足的小农经济商品流动数量和范围极小，往往采取日中为市的赶集的方式。工业下乡后情况就基本上起了变化，工业品需要广阔的市场，从低级到高级，从小规模到大规模，从国内到国外。农业经济纳人了商品经济，农村的小细胞已成为世界总体的构成部分。乡镇企业的发展促进中国市场的发展，具有极深刻的历史意义。

我在这十几年里从农村体制改革后遍地开花的家庭企业和局限在乡村小天地里的小型社队工业，一直看到正在发展中的大城市的开发区，上亿农民不同程度地离农投工，广大乡镇已换上了小城市的面貌，农村生产力大大增加，人民生活普遍提高。我们这个小农经济的国家已出现了城乡一体化的宏伟前景。也许这勾画出了我国进入改革开放时期中走出的一条具有中国特色的现代化道路。我不能不有生逢盛世之感，在我的晚年竟能亲眼看到中华民族这样深刻和伟大的变化，说实话是我完全没有预想到的。

1991 年乡镇企业总产值突破了 1.1 万亿元，这 1 万亿元意味

着在全国工业总产值中“三分天下有其一”，从发展速度看，乡镇企业从1984年的1000多亿元到1991年的1.1万亿元仅用了7年，而我国从1952年的1000多亿元社会总产值达到1983年的1万亿元用了31年。在乡镇企业发达的江苏省它的产值已占全省工业总产值的一半以上了。

这1万亿元意味着乡镇企业在工业产值上已与国营企业平分秋色，而成为我国经济的“半壁江山”，乡镇企业已不再是国营工业的补充和调剂，而是我国经济建设中的一支生力军。在近三年的治理整顿期间，乡镇企业在十分困难的情况下仍以每年10%以上的增长速度发展，远远超过了全国工业年平均增长的速度。江苏省苏州市等乡镇企业发达地区的年增长则在30%以上。

这1万亿元还意味着打破了我国历史上长期形成的“农村搞农业，城市搞工业”的经济结构，乡镇企业使农村走向城镇化，工农差距在缩小，城乡差别也在逐步消失。农民自觉自愿、兴高采烈，但也是千辛万苦的，在没有花国家一分钱的投资下，自我完成了从农民到工人的角色转换。约有1亿农业劳动力转移到了乡镇企业，相当于我国前30年城市工业吸收劳动力的总和。日本一位教授评价中国农民的这一伟大创举时说：“乡镇企业的迅速发展可以看成是在中国各地出现的一次静悄悄的产业革命，它使中国农村地区的经济社会生活发生迅速变化。”“这是中国正在进行的使农村地区实现工业化的一种新尝试。乡镇企业的成功，对其他发展中国家来说，也具有重要的意义。”

现在比较发达地区的乡镇企业已向现代工业发展，从初期的

“船小好调头”到“联舟抗风浪”，已发生了历史性的变化，把眼光转向质量、品种、效益和开拓国际市场，发展合资企业上来，开辟高新技术产品，以便在国内外的市场竞争中保持后劲，永远立于不败之地。如江苏省的乡镇企业出现了联合兼并的势头，形成了 6000 多个较大的骨干企业，其产值和利税均占全省乡村集体工业的 55% 以上，其中 200 家企业达到国家规定的大中型企业标准，近百家涉足高科技领域。

由于同国营大中企业、高等院校及科研所的横向联合，给乡镇企业注入了新的活力，并发展了外向型经济，使众多乡镇企业有了发展的新天地。江苏省乡镇企业创办的“三资”企业累计上千家，其中以“嫁接型”企业为主。所谓嫁接型即把外资和技术甚至经营管理嫁接到原来的社队集体企业的基础上，这种嫁接形式的转变在广东省很多，被称之为“造船出海”，不同于“三来一补”的“借船出海”。更可喜的是已出现了跨出国门外，到国外办厂的乡镇企业，显示出中国农民面向世界的伟大气魄。

引人注目的是，1991 年涌现出一批以乡镇企业为主体的，农业、商业、工业、建筑、运输、服务全面发展的乡 (镇)，人口在 10 万以下，产值接近或超过 10 亿元，其中江苏的盛泽镇突破了 15 亿元，还有产值达 2 亿元，而人口在 1000 上下的村。江苏省1984年有6个工农业产值超亿元的乡，8年后就发展到了550个，现在全国有了 2093 个，以巨大的经济实力成为我国农村向现代化迈进的中坚力量。这些亿元乡镇占全国乡镇总数 3.7%，人口总数占全国农村人口总数 6.5%，社会总产值占全国农村社会总

产值 26.8%。乡镇企业产值占全国乡镇企业产值的 28.86%。乡镇企业使 2 亿农村人口有了固定收入和过上安定的生活。

但就全国来看，农村经济发展是很不平衡的。我国的中、西部人口 7.2 亿，集中了全国 63% 的人口。其中农业人口 5.77 亿，占全国农业人口 64.4%。城市人口 1.4 亿，占全国城市人口 57.4%。中西部农业劳动力占全国农业劳动力 76.2%，我国的劳动力大部分集中在中西部，而且基本上是以从事农业为主。

在我国经济发展中，宏观上形成了东 (指经济较发达地区，它包括京、津、沪、辽、冀、鲁、苏、浙、闽、粤 10 省市)、中 (指经济发展中地区，它包括黑、吉、晋、陕、豫、川、湘、鄂、皖、赣 10 省)、西 (指经济欠发展地区，它包括蒙、宁、甘、青、藏、新、滇、贵、桂、琼 10 省区) 在经济发展上的差距，而且差距相当大，这个差距不是差在资源上，而是在经济发展水平上，由于乡镇企业在地区上发展不平衡，各地区农民收人差距很大。东部的农民人均收入为 812 元，而中西部只有 527 元，东部是中西部的 1.54 倍。差距是显而易见的。

为了实现第二步战略目标，使全国人民生活水平达到小康，中西部地区能否从有较低的发展水平跃上一个新台阶，有一个大的突破和大的发展，是一个决定因素。

1984 年我开始边区研究，在内蒙古和大西北进行社会调查，始终关注这一有关大局的东西差距问题，提出了“以东支西、以西资东、互惠互利、共同繁荣”的意见。“支”是指资金、技术上的支持，“资”是指原材料和能源的供应。

就边区本身来看，那里的现代工业基本上是靠外边的力量兴办起来的，有抗战时期从沿海地区迁入的现代工业，新中国成立后在苏联帮助下建立的重点企业，还有 60 年代为国防需要而兴建的许多三线企业。这些具有现代机器装备的大中企业，依靠行政力量搬进或兴建在原以农、牧为主的经济不发达地区，形成一个个平地起家的大小新兴城市。它们和周围乡村在经济社会各方面很少联系，有点像海洋里的孤岛。

80 年代大中企业的体制改革使得孤岛上的企业要开门出来找出路了。正在这时四周的乡村也要求发展乡镇企业，双方走到一块来了，由大中企业提供信息、技术和部分设备，乡村提供土地、劳动力和部分资金，合作办中小型乡镇企业，走“城乡一体”或“一厂两制”的路子。这是城市把工业扩散到农村，农民把工业引进乡村在中西部发展中的重要突破口。

我在看到沿海和边区的农村发展的差距时，对全国经济这盘棋的格局有了初步的综合印象，那就是经济水平由西向东梯阶形的上升和现代工业的由东向西的逐步延伸。进一步考察我看到这个经济梯阶正表现在作为工商业中心的城镇的规模和密度上的差别。在沿海分布着一系列工商业较发展的城市，而且都拥有经济水平较发达的腹地，特别是长江和珠江的三角洲已出现接近小康水平的地区。而在边区，正如上文中所说的那些孤岛式的新兴城市大多还停留在点上没有扩散成面。这幅画面促使我从着重在比较农村发展路子的“模式”研究，更上一层楼，联系上了经济区域的概念，注意到它们空间分布的格局。

1987 年我在甘肃调查时，看到了青海和甘肃接境的祁连山两麓居住着许多人数较少的民族，如裕固、土、撒拉、保安、东乡等少数民族和人数较多的回族，它们正处在青藏高原和黄土高原之间，形成了一条夹在藏族和汉族之间的民族走廊。在经济上正是牧业和农业的接触和过渡地带。当时我从回族聚居的甘肃临夏，越过省界到青海的海东地区，这里正是明代以来茶马贸易业中心河州的故地，我当时就意识到要发展这个地区的经济，大概只有利用它特有的历史传统，恢复它作为农牧贸易的集散地。所以提出了两地建立一个经济协作区来发展农牧两大区域之间的贸易。这个建议在我的研究工作中标志着进入区域发展研究的开始。在临夏和海东协作区基础上，1988 年我又进一步提出建立包括青海、甘肃两省和宁夏、内蒙两个民族自治区的黄河上游多民族经济开发区的建议。这个建议得到了四省区和中央的支持，已经实行了 4 年，取得了一定的实效。

区域发展的概念丰富了我对中国城乡研究的内容。这个概念并不取代发展模式的概念，而是城乡协调概念的进一步发展。经济发展区域是城乡协作在空间的具体表现，可以各有其发展的模式。80 年代后期，也许可以说我的研究工作又进入了一个新的层次。1988 年在南岭山脉的考察中，我把开发这一片瑶族聚居的山区的希望寄托在珠江三角洲的经济扩散上，而提出了以香港为中心的三个环形带的区域格局。可以说在我研究工作的历程中，从“珠江模式”走上了研究珠江三角洲区域发展的方向，直到最近我在《珠江模式的再认识》中提出的港珠经济一体的观点。

1991 年我开始了以发展山区经济为重点的研究计划，首先走访了四川、云南两省接界的大小凉山，考察后我提出了采取“点——线——面”的发展方针，即以攀枝花的工业中心为启动力，联合凉山自治州开发成昆路一线的丰富资源，开辟通向东南亚的南方丝绸之路，来推动西南云贵高原的全面发展。这也表明了我的研究着眼点正逐步从微观分析确立模式走上宏观思考区域规划的路子。当然这不是一种观点和方法的转变，而是我城乡研究本身的生长发育，逐步丰富的表现。这个方向也和中国经济和社会发展的历程更进一步地结合了起来，并更直接地发挥了以科学知识来支持社会发展的作用。

1990 年结合我这几年在长江三角洲的调查研究为这地区进一步发展提出了建立长江三角洲经济开发区的建议。最近为了配合改革开放政策的进一步发展，我在前年建立长江三角洲开发区的建议基础上，更具体地提出了以上海为龙头，江、浙为两翼、长江为脊梁，以南丝绸之路和西出阳关的欧亚大陆桥为尾间的宏观设想。

至此，综合过去一连串有关区域发展的建议，已逐步接近“全国一盘棋”的整体设想。

今天我在这里提出我们最近的研究方向，是想说明社会科学的研究工作说到底是研究者所接触到的社会变动的反映，我个人这一生的研究过程离开了中国这几十年的历史变化连我自己也是无法理解的。看来科学不可能也不应当脱离现实，也很难超越现实，所能要求于科学工作者的可能只是忠于现实，就是从现实出

发，而不以主观愿望来歪曲现实。我也相信只有实事求是得来的知识，才能成为促进人们生活的知识。强调知识的实用性，我不认为是贬低了它的品质，而恰恰相反这正是科学知识可贵之处。

我 30 年代从事社会学和人类学以来，已经半个多世纪，除了由于政治原因停业了有 20 多年外，我并没有放弃过实地观察的研究机会。但是现在回顾一下，我所接触的问题还主要限于中国农民怎样解决他们基本物质需要的问题，通俗地说是解决农民的温饱问题，也可以概括说是人对资源的利用和分配的问题，人和人共同生存的问题。这些问题都属于人文生态的层次。这几年，也可能是因为我已进入了老年，越来越感觉到人的研究不能满足于这个层次了。所以在前年国外的朋友们在东京为庆祝我 80 岁生日而召开的讨论会上，我说当前人们已迫切需要一个共同认可和理解的价值体系，才能继续共同生存下去。并且预言 21 世纪由于这地球上人和人之间信息传递工具的迅速改进，互相反应的频率越来越高，集体活动的空间越来越小，原有的可以互不相干的秩序，已经过时。必须建立的新秩序不仅需要一个能保证人类继续生存下去的公正的生态格局，而且还需要一个所有人类均能遂生乐业，发扬人生价值的心态秩序。

说起了这个心态层次的人的研究，我不能不想到今天我们在此以举行这个学术讲座会的形式来纪念的潘光旦老师。我紧紧跟随他学习了有 30 多年，经常听他根据儒家的中庸之道反复阐发的“位育论”。位就是安其所，育就是遂其生。在全球性的大社会中要使人人能安其所、遂其生，就不仅是个共存的秩序而且也

是个共荣的秩序。也就是说不仅是个生态秩序而且是个心态秩序。

当前世界的形势发展已使人们觉悟到生态秩序的日形紧张，但是很多人还没有觉悟到更为迫切的心态秩序的危机。人类历史发展到今天正应当有潘光旦先生这样的学者来广泛地宣讲他的“位育论”,而这样一位学者今天已成了我们共同缅怀的先哲了。我作为他的一个及门弟子，而没有能把他对建设人类心态秩序的课题阐述发挥，真心感到无穷的内疚。今天我只能把这根接力棒递给下一代的学者了。如果天假以年，在我这一生中还有一段生存的时间，还是极愿意在已有生态研究的基础上，更上一层次，为心态研究做一点破题和开路的工作。我想就用这个对自己今后的愿望来结束这次关于我过去近半个世纪对中国城乡研究经过的总结。

近代教育对不起青年和国家

潘光旦

编者按：原载《政学罪言》，观察社，1948 年 4 月初版。作为一代社会学名家的潘光旦先生，其人文风骨和传统教养令人心折，费孝通晚年仍在写文章回忆潘光旦的新人文思想，可见受其影响之深。这篇讨论近代教育的文章要言不烦，观点振聋发聩：我们有义务教育、职业教育和专家教育，唯独缺少塑造心志的“士的教育”，但这正有可能是我们的文化传统中最可宝贵的东西。他说士的教育平时牢守“士不可以不弘毅，任重而道远”，危难中体现“见危授命”、“士可杀不可辱”的志节。潘光旦认为，国难的形成有内因外缘，就内因而论，教育要负很大的责任，这种教育并没有教一般人做人，没有教大家见利思义、安不忘危，也没有教我们谅解他人立场而收分工合作之效……简言之，教育没有告诉我们何为弘毅之士。近百年飘逝而过，读者自可追问：我们的教育，在这方面有了根本改进吗？

近代所谓新教育有许多对不起青年与国家的地方。自国难一

天比一天的严重，而此种对不起之处才一天比一天的无可掩饰，至最近且到一完全暴露的地步。这种对不起的地方可以用一句话总括起来说：教育没有能使受教的人做一个“人”，做一个“士”。

近代中国的教育没有能跳出三个范围：一是公民、平民或义务教育，二是职业或技能教育，三是专家或人才教育。这三种教育和做人之道都离得很远。第一种目的在普及，而所普及的不过是识几个字，教大众会看简单的宣传文字；说得最好听，也无非教人取得相当的所谓“社会化”，至于在“社会化”以前或“社会化”之际，个人应该有些什么修养上的准备，便在不议不论之列。第二种教育的目的显而易见是专教人学些吃饭本领；绳以“衣食足而后知荣辱”的原则，这种教育本是无可厚非的。但至少那一点“荣辱”的道理应当和吃饭的智能同时灌输到受教育的脑经里去，否则，在生产薄弱，物力凋敝的今日，也无非是教“不夺不餍”的风气变本加厉而已。第三种所谓人才教育最耸人听闻，其实充其量也不过是一种专家教育以至于文官教育，和做人做士的目的全不相干：弄得不好，造成的人才也许连专家都当不了，文官都考不上。每年毕业的好几千的大学生不就是这样么？

什么是士的教育？

理智的：

——“推十合一”

情志的：

在平时——“不可以不弘毅，任重而道远”

处为难——“见危授命”，“可杀不可辱”

《说文》在士字下引孔子的话说，“推十合一为士”。读书人最怕两种毛病，因为是最不容易避免：一是泛滥无归，二是执一不化。梁任公先生某次评阅学生的卷子，在评语里自承为一个“泛滥无归”者，这在梁先生也许是一种自谦之词，但这一类的读书人目前正滔滔皆是。泛滥无归的人患在推十之后，不能合一；执一不化的人，患在未尝推十，早就合一，这里所谓合一的合字，实际上是不适用的，因为其间并没有多少可合的内容。

士的教育也着重情绪和意志的培养。说“士不可以不弘毅，任重而道远”，是所以备平时。说“士见危授命”“士可杀不可辱”是所以备危难。以生命做一种理想的拥护者，是士的最后也最有力的一只棋子。而其所以能如此，则端赖平时的培养工夫。所谓弘，指的就是情绪的培植；用情有对象，这对象是惟恐其太渺小，太零星。所谓毅，指的是意志的训练，持志有方法，这方法是惟恐其太散漫，太不能持久。张横渠所谓“不已闻见梏其心”，是弘。孟子所谓“持其志，无暴其气”，是毅。用今日流行的语气来说，前者是有度量，有气魄，后者是能沉着，能撑得住气。久已成为口头禅的仁义二字，其实所指也无非这两层意思。朱子有两句话说得很好：“义之严肃，即是仁底收敛。”严肃时即是毅，未收敛时即是弘。弘毅之至，一个人才敢希望于必要时走成仁取义的一步。

实践士的教育，须要两个步骤。第一是立志，就字义说，志是心之所在，或心之所止，即指一个人的生命总得有个比较认清楚的目的，也就是要打定一个健全的立身处世的主意。第二要学

忠恕一贯的道理。读者到此，可能会说我越说越开倒车；其实开倒车并不是一个罪名，平沪车开到北平后，仍然要开回去的。不过我未尝不准备给这些古老的名字一个比较新鲜而易于了解的解释。忠就是笃信，外国人叫做 conviction，说得更近代些，就是一个人总得有个轻易不肯放弃的立场。恕就是容忍，外国人叫做 tolerance，说得更近代些，就是一个人同时也得见到和谅解别人的立场。其实这何尝不是以前的人造字的本意？忠字从中从心，董仲舒说得好，“心止于一中者，谓之忠，持二中者，谓之患”；一个人没有立场，或立场随便改换，甚至于覆雨翻云，朝秦暮楚，总不能说是很健全吧，不健全就是患。恕字从如从心，就是“他人有心，予忖度之”的意思。说忠恕一贯，就指两方面要兼筹并顾。能忠不能恕的人是刚愎自用的人，是党同伐异的人，是信仰一种主义而至于武断抹杀的人。能恕不能忠的人是一个侈言自由主义的人，动辄以潮流不可违拗，风气不能改变，而甘心与俗浮沉，以民众的好恶为依归的人。这两种人目前又正滔滔皆是，而其所以致此之故，就在以往二三十年的所谓新教育没有教我们以忠恕一贯所以为士之道；没有教我们恕就是推十，忠就是合一，恕就是博，忠就是约……这一类先民的教育经验。

别种教育，例如识字教育，吃饭教育，文官教育等等，多少可以补习，可以追习，惟有士的教育不行，非在青年期内学习不可。青年有四个心理的特点：一是易于接受外界的刺戟（激）与印象；二是富有想象力与理想；三是易于唤起情绪与激发热诚；四是敢于作为而无所顾忌。这原是人生最可宝贵的四个特点，生

命的尊严，文化的灿烂，都从此推演而出。不过他们有三四个危险：一是流放，而是胶执，三是消沉，四是澌灭。前三种危险在青年期以内便可以发生，后一种则大都在青年期以后。青年人的心理特点虽因年龄期而大致相同，而其整个的品格的表现则往往因遗传的不同而有个别之异。这种差别，约而言之，又不出狂与狷二途。大率狂的易流于放浪，而狷的易趋于胶执。放浪之极，或胶执之极，而一无成就，则“暴气”而不会能“持志”的结果，势必转趋消沉，而消沉之至，竟有以自杀做最后归宿的。所谓流放，初不必指情绪生活的漫无节制，举凡读书时代兴趣的泛滥无归，学科的东拉西扯，无选择，不细嚼，以及理想的好高骛远，不切事理，纷然杂陈，莫衷一是，都可以算做流放的表示。胶执的则恰好相反。有一知半解，便尔沾沾自喜，以为天下的事理，尽在于此，以为社会国家的澈（彻）底改革，非此不成，甚或以白日梦作生涯，以空中楼阁为实境，以精神分析派所称虔诚的愿望当做已成的事实，引为立言行是的根据。这两种趋势，方向虽有不同，而结局则往往相似，即不是一朝自觉而急转直下以趋于出家或自杀的途径，便是不自觉的变为疯狂，永久的，安全的，以幻作真，以虚为实，而再也不能自拔。

至于第四种的危险，即青年心理特性的澌灭，则往往在青年期以后。我们时常看见有人，在学生时代是何等的好奇爱智，何等的充满了理想与热诚，何等的志大言大，敢作敢为；一出校门，一入社会，一与实际的物质与人事环境，发生接触，便尔销声匿迹，同流合污起来。求知欲很强烈，理想很丰富的会变做故步自

封，患得患失；以天下国家为己任的会变做追名逐利，狗苟蝇营；家庭改革的健将，会变做妻子的奴隶，儿女的马牛。一言以蔽之，这种人的言行举措，前后会如出两人。何以故？青年的特性已经澌灭故。

如今士的教育的效用无他，就是要调节与维持这种种青年的特性；调节，所以使不流放，不胶执；维持，所以不消沉，不澌灭。讲博约，讲忠恕，讲推十合一，即所以调节流放与胶执两种相反的倾向，使不但不因相反而相害，而使恰因相反而相成。讲立志，讲弘毅，讲自知者明，自胜者强，以任重道远相勖勉，以富贵不淫，贫贱不移，威武不屈相期许，险阻愈多，操守愈笃，至于杀身毁家而义无反顾；这些，即所以维持青年期内那种热烈的情绪与敢作敢为的无畏精神。再约言之，士的教育，一面所以扶导青年的特性，使发皆中节，一面所以引申此种特性，使不随年龄与环境之变迁而俱变。惟其在青年期内发皆中节，到了青年以后的中年与老年，进入学校环境以外的国家与社会，才有余勇可贾，才能负重任而走远道。

不幸这种士的教育，数十年来，不但已经摧毁无余，并且快到无人理解的地步。在所谓新教育制度之下，一个青年所恃以立身、处世、应变、救国的力量，只剩得一些天生的朝气，或孟子所称的平旦之气，以及上文所说的四种特性的自然流露罢了。这种朝气与特性的流露，到了相当的年龄，即大约在春机发陈期以后，原无待乎何种特殊教育启发，方才流露，教育所能效劳的，事实上只不过是一点点调节与扶持的工夫而已。就今日的形势而

论，因为缺乏扶持以致不调节的缘故，此种朝气与特性的自然流露几于无时无地不趋向流放与胶执的两个途径。近年来的学生生活以及几次三番的学生运动，便是十足的佐证。在比较生性活动的青年学子中间，我们总可以发现大量的不负责任的极端的自由主义者，浪漫主义者，甚至于颓废主义者。在比较生性固执而自以为有主张、有理想的分子中间，我们又可以找到大量的成见极深，武断太甚，党同伐异，不是左袒，便是右倾的人。我一向主张学生不宜加入任何党籍，我现在还是这样主张，因为加入党籍的最好的结果，也不过是造成一些能忠而不能恕的胶执分子，其于民族国家的不能有所裨益，和能恕不能忠的极端流放的分子，初无二致。不过私人的主张终究敌不过教育不瞅不睬的政策。教育根本不管这一类的事，它只要教人能识字，能吃饭，能应文官考试，能做一个专家，便已算尽了它的能事。及学生活动因流放而轶出了范围，或因胶执而造成了若干朋党，彼此攻讦不已，于是向之不瞅不睬的静态又不得不一变而为大惊小怪与手足无措的动态。一个出了学校，已能识字，已有吃饭本领，已做文官，或已成专家的人，而在社会上犹不免作奸犯科，殃民祸国，教育对它的态度，也正复如此——一个瞪着眼的诧异与全不了解。种麻得黍，教育不问种的究竟是不是麻，而深以为黍的出现的大惑不解。近代的教育便常在这种迷惘的情态之中。

国难的形成，自有它的内因外缘，若就其内因而论，我始终以为教育要负很大的责任。教育没有教一般人做人，更没有教一些有聪明智慧的人做士，没有教大家见利思义，安不忘危，没有

教我们择善固执，矢志不渝，也没有叫我们谅解别人的立场而收分工合作之效。我以为近代的教育不知做人造士为何物，是错了的，错了，应知忏悔。

1936 年

谈中国的社会学

潘光旦

编者按：本文出自潘光旦著《自由之路》，群言出版社 2014 年版，原文作于 1942 年。潘光旦由各种机关组织中的人事问题，引出了一个重要的思考：中国社会不同于西洋社会、“底子里有很大的不同”，因此，如果采用西洋的材料和社会学教材做中国社会学的教学研究，自然就会出现“水土不服”。搜罗和整理本国社会资料，重视自己的历史源流，增加辨别中西同异的眼力，才可以避免简单因袭西方的社会学，进而塑造这门学科的中国品格。

西洋的社会学，以及中国大学校里所讲授的社会学，我一向嫌它过于空疏，不切实际。社会学的对象是社会，社会是许多人的一个集合，是人与人之间的关系的总和，是一个很切实的东西，而研究到它的这一门学问，也应当是一门很切实的学问。

我们到重庆去，我们会发见大小机关最感棘手的一个问题，是人事问题。我们到各地去观风问俗，也发见同样的问题。不但

政治机关感觉到人事问题最难解决，就是生产机关如工厂，教育机关如学校，商业机关如公司，可以说凡属组织比较大，用人比较多的场合里，十有九个整年的闹着这个问题。我们和这类机关的人闲谈，我们所得到最深刻的一个印象是，他们所耗费的精神，在人事方面的往往多于事业方面。我们时常评论在政治方面工作的人，说他们只做官，不做事，也就等于说，他们只知应付人事，不知办理事业，“应付”两个字，不用说，就包含着许多的问题。

所谓人事问题，其实就是一个社会问题，而且是一个最道地的社会问题，是社会问题的一个核心，是社会学应当研究的一个最大的对象。但历来就不大有人把它当做一个社会问题看，不要说加以切实的研究了。一般人了解的社会问题是人口问题、家庭问题、种族问题、犯罪问题、劳工问题、贫穷问题……之类。我们若略加分析，可见这些只不过是一些特殊的社会问题，以至于一些边缘的社会问题。说它们是特殊的，因为它们往往只牵涉到一部分的社会分子，并且往往是很特别的一部分，甚至于只是有某种病态的一部分。说它们是边缘的，因为它们往往牵涉到别的生活现象，研究起来，势须牵涉到别的学问的门类，而所牵涉到的往往不止一门两门，例如生物学、或心理学、或经济学、或法律学……。约言之，这些社会问题，其道地的程度，要远在我们当前的人事问题之下。人事问题是一个比较纯粹的社会问题，所牵涉到的社会分子可以说各类人都有，不分年龄，不分性别，不分贫富贵贱……，而这些分子大体上又相当的健康，没有什么显著的病态。因为各式的人都有，固然就容易引起问题，又因为其

间病态的人较少，而犹不免于发生问题，则其为严重而有切实研究的必要，应在任何其它社会问题之上。人事一类的问题可以说是社会问题之本，而其它是末。所以数十年来社会学虽发达，其所研究的问题虽多，所已得的结果虽复可观，我总觉得它有几分舍本逐末，特别是从中国社会的立场看去。这是一点。

这第一点的不切实际很自然的引起第二点来，就是，我们多年来所注意到的只是一般的社会，甚至于即以西洋的社会当做一般的社会，而忽略了中国的社会。研究动植物分类学的人告诉我们，许多物种，尽管西洋有，中国也有，表面上好像是属于一类，而底子里可以有很大的不同，一旦研究清楚之后，也许不得不划分开来，别成一类。自然的物种尚且如此，何况人为的社会？几十年来我们用的社会学教本是西洋的，或用西洋的教本缀辑而成的，我们在讲解作稿的时候，所征引的材料是西洋的，所讲到的原理是完全从西洋的资料归纳而来的。近几年来，自从调查的风气发达以后，统计的资料加多以后，情形当然的比较好些。但社会现象不是一个平面的东西，它有它的来历，它有它的原委，它有它的“然”，也有它的“所以然”，近时的调查工作所能发见的最多只是一个然，于其所以然，实际上还没有人过问。换言之，研究社会的人大都不通晓历史，而在研究历史的人又往往不通晓社会。研究历史的不懂社会，还不要紧，而研究社会的人不通晓历史，却有很大的危险，好比医生只看见症象，而不探问病源，也就无怪一切解决方案的不切实际了。到了今日，大学社会学系所列的“中国社会史”一学程，始终没有人会教，即使有勉强开

这一课的学校，也无非勉强凑合，以符功令罢了。

有人说，上面的话是不大公允的。近来至少有两门学问目的是在了解社会现象的原委与所以然的：一是考古学，二是民族学。考古学对于中国社会现象的原始，已经逐渐有所发现；民族学研究苗夷文化，在这方面也渐有贡献，而因为苗夷文化中的一部分，原是中国旧有而目前已成过去的东西，所以研究明白以后，也可以引为中国社会史的一部分的材料。前人说，礼失而求之野，如果我们可以把礼当做文化的代名词，则前途可以搜求到的东西正复不少。这话不错，考古学和民族学的贡献，前途自必越来越多，我们要写一本比较完整的中国社会史，也正复不能不仰仗它们所陆续发见的资料，但我们也应当知道，这两门学问所能供给的，至多也不过是这一部社会史的很小的一部分，至多也占不到十分之一二，其余十分之八九，还得向二三千年来的文献里，以至于不成文的民间习惯里去张罗，而这一部分的张罗的工夫就是目前最感到缺乏的。尽信书，则不如无书，这话固然很对，但对于已往的文献过分怀疑，认为全都是断烂朝报，也不是做中国学问的人应有的态度。据考古学家说，《周官·考工记》的内容，究属可信到什么程度，以前本来不知道，但后来发掘的结果，找出了许多实在的制作物，例如殉葬用的车子，证明《记》中所描写的种种，有许多是很对的。可见原有的文献中，总有很大的一部分是相当可靠的，要在我们善于抉择与多作考据罢了。如果一切学问都得靠实物，那我们还有多少学问可以做呢？何况社会的现象，特别是人伦关系的比较主要的一部分，又是非常抽象，从泥土里

绝对挖不出来的呢？近代中国社会学界忽略本国的文献，不注意本国社会的由来演变，我不能不认为是空疏而不切实际的第二点。

这第二点又引起了第三点，就是，一方面中国的社会资料不够，或虽够而尚未经大量的搜集与细密的整理，而一方面已经有人发挥他的历史哲学或社会史观；社会史还没有着落，不知所谓史观者又从何而来。而事实上真有，则可知它的来路不出两条。一是主观的凭空结构，其为疏阔而不切实际自不待言。一是摭拾西洋的牙慧。西洋近百年来流行一种历史哲学叫做经济史观，或唯物史观，于是摭拾牙慧的人就想，我们中国不也有历史么？不也有经济现象么？中国人不是一样要吃饭，一样的以食为天么？经济史观如果适用于西洋，当然也适用于中国，于是只要把食货志一类的史料组织一下，选择一部分，再套上一些现成的公式的理论，一部不知从何处读起的二十四史不就有了一个纲领可以提挈而起了么？这种摭拾牙慧的人根本没有想到，这样一个史观，即就史料已经相当整理过的西洋社会而言，也许还不一定必适用，至少只能做一偏的适用，如今搬到社会史料未经整理的中国，岂不是于偏蔽之上，又加以一个空疏的毛病？从真正研究社会现象的立场来看，这两个毛病都是绝对的要不得，而应力求避免的。

中国的社会学所以有这三种弊病是有一个主要的原因的，而这原因也未始不是从西洋的社会学沿袭而来。这弊病可以叫做“见同而不见异”。社会原是一个很笼统的东西，我们口口声声讲到社会分子，把它比做生物学的细胞、化学的分子、物理学的原子电子，那不等于承认各个社会分子都是一样的么？如果社会分子

都是一样，上文第一点里说的人事问题一类的问题论理是不应当有的，发生了我们也不会看见。肥皂厂里出产的肥皂，块块一样，我们从没有听见肥皂会打架。不过人不是肥皂，从没有两个人是完全相像的，所谓人事问题就从这流品的不齐产生。但流品的不齐又有几个社会学家加以深切注意过呢？比较注意这题目的不是社会学家，而是心理学家，连所谓社会心理学家就很忽略这一部分的社会现象。社会是一个笼统的东西，所以中外古今的社会大都逃不出几个原理的范围，适用于西洋社会的几个原理大抵也适用于中国，适用于今日的，大抵也适用于已往，所以事实上也许就没有特别研究中国社会的必要，更没有特别研究中国历史的社会的必要，这显而易见的又是吃了见同不见异的亏。总之，第一点弊病是由于见不到人与人之间之异，第二点是由于见不到此社会与彼社会之异，或群间之异，第三点则由于见不到此历史的社会与彼历史的社会之间之异。要祛除这几个空疏而不切实际的弊病，从而建立起一派中国社会生活可以利用的社会学来，当务之急是要增加我们辨别同异的眼力。

中国社会学五十年回顾与前瞻

孙本文

编者按：本文选自孙本文《当代中国社会学》下编第二十二章“结论：回顾与前瞻”，商务印书馆2011年版。孙本文被认为是20世纪上半叶居于主流地位的社会学综合学派的代表人物，其学说有相当鲜明的文化决定论和心理还原主义色彩。这部出版于1948年的《当代中国社会学》反映了社会学家介入现实的执着努力，但与政治现实的碰撞结果往往是学术的“黯然退场”，这部总结性的著作也就成了两代社会学者们的“集体谢幕词”。见周晓虹，“孙本文与20世纪上半叶的中国社会学”，《社会学研究》2012年第3期。不过，如维特根斯坦所说，文化将变成一堆瓦砾，最后变成一堆灰土。但精神将萦绕着灰土。恢复重建后的中国社会学尽管有种种问题与困境，但只要不断重温和承继20世纪上半叶社会学的“士人精神”，直面困境并推陈出新，那么如孙本文所说，前途仍有“无限希望”。

中国社会学在名义上始于前清光绪二十二年即西历1896年，

当时学人著作中初见“社会学”之名。但实际上介绍社会学的内容入中国，则在六年之后，即光绪二十八年，西历 1902 年，彼时严复所译的《群学肄言》全部脱稿，章炳麟所译的《社会学》出版。四五十年来，渐渐由迻译各国书籍，进于自己著述；由翻译初步教本，进于编著参考用书；由少数普通读物，进于各部门专精书刊。总计已出版的译著数逾千种。此从著作文献方面，看到中国社会学的发展。此其一。

再就学校教育言，社会学课程始见于前清光绪三十二年即西历 1906 年，其时《奏定京师法政学堂章程》中，始设社会学科目。四十年来，渐渐由少数大学科目，推广至一般大学课程；由大学选教科目，进而为专设学系；由理论讲习，进而为实地应用。专系毕业学生历年来数逾千人，现时执修于大学社会学系的教师数逾百人。此从社会学教学方面，看到中国社会学的发展。此其二。

更就学社组织言，中国社会学界之有组织，始于民国十一年。中因参加人少，无形解散。但自民国十七年另行组织后，扩展至全国性组织。十九年来，全国社会学者在此唯一的学社中分途研究，表现一致团结的精神。此从学社组织方面，看到中国社会学的发展。此其三。

这是从五十年来中国社会学整个发展史上所得的印象，事实上，中国社会学比较发达的时期，只在近二十余年中。在这时期中，我们更可以看出几种显著的发展趋向：

第一，注重实地调查与研究。近二十年中各大学社会学系无不重视“社会调查”或“社区研究”等课程，又无不把“统计学”

或“社会统计”列为基本科目。而关于实地调查的报告，无论农村或都市调查，概况或部分调查，初步或详密调查，方法渐臻完备，内容渐趋充实。例如：李景汉氏的《定县社会概况调查》，可比之美国“壁芝堡调查”或“春田调查”、陈达氏的《云南呈贡县、昆阳县户籍与人事登记报告》，可比之美国或英国经常户籍报告；燕京许仕廉、杨开道诸氏的《清河调查》，可比美国之嘉尔宾的“农村社会解剖”；陶孟和氏的《北平生活费之分析》，可比之美国劳工统计局的生计调查。他如吴泽霖氏等的《炉山黑苗的生活》，费孝通氏的《禄村农田》，柯象峰氏的《西康社会之鸟瞰》，徐益棠氏的《雷波小凉山之锣民》，以及社会部统计室主编的《成都社会概况调查》、《北碚社会概况调查》等等，都是极有价值的实录。此外各大学及中央研究院社会研究所等处发表的调查报告，为数甚多，均可表明此种倾向。

第二，注重本国资料的分析与引证。这二十年中在著述方面有一重要的发展，就是大家注重本国各种实际的社会资料。初期的社会学大都译自日文，继而译自美国及英、法，而尤以从美国书迻译者为多。即有自著之书，也是根据欧美的材料。惟晚近期间，渐渐采用本国资料，这显然是著作方面的进步。譬如：陈达氏的《人口问题》、许仕廉氏的《中国人口问题》与《人口论纲要》、柯象峰氏的《现代人口问题》与《中国贫穷问题》、吴景超氏的《第四种国家的出路》、李景汉氏的《中国农村问题》、乔启明氏的《中国农村社会经济学》、吴泽霖氏的《世界人口问题》等书，大抵引用本国统计或历史材料，内容均相当充实。其

中除标明中国问题者专论本国资料外，其余亦多重视本国事实，以与外国资料相比较。如以陈达氏的《人口问题》言，其中至少有十分之三四专论中国的材料。有用历史材料者如第一章引证墨翟、杜佑、苏轼、洪亮吉诸人的人口理论；第十四章论“自然选择”，引我国历代灾荒资料，非常丰富。其用统计材料者为第七章论“中国人口的估计”，尤为切实。

此外，如本书著者的《现代中国社会问题》一书，全部讨论中国四种社会问题，所有近十余年中各种有关的统计资料，其重要者几无不网罗在内。即有论及欧美各国统计资料者，也系为与本国问题作比较之用。至于拙著《社会学原理》与《社会心理学》二书，其中引证材料，取之于本国历史、时事及统计者为多。凡上各种著作，都可表明同一趋向。

第三，注重名篇巨制的迻译。在这时期中翻译西洋著作，注重篇幅较长或著名权威的文献。例如：黄凌霜氏译沙罗坚的《当代社会学说》与阿尔柏的《德国系统的社会学》，高达观氏译蒲格烈与赖佛尔的《社会学原理》，胡泽氏译霍伯浩的《社会正义论》，廖凯声氏译霍氏的《社会进化与政治学说》，王力氏译涂尔干的《社会分工论》，张世文氏译麦其维的《社会学原理》，钟兆麟氏译爱尔华的《文化进化论》、鲍格达的《社会思想史》、沙罗坚的《社会变动论》与卫史莱的《社会人类学》，吴泽霖、陆德音二位合译白、季二氏的《社会学大纲》，费孝通氏译乌格朋的《社会变迁》、马凌诺斯基的《文化论》与费思的《人文类型》，杨堃氏译狄亚德的《法国现代社会学》，李安宅氏译孟汉

的《知识社会学》等。这些书的原本都是脍炙人口、推重一时的名作。

第四，重视社会学理论体系的探讨。这时期中尚有一显著的特点，就是社会学者渐渐重视社会学的思想体系。例如：朱亦松氏的《社会学原理》、应成一氏的《社会学原理》、拙编的《社会学大纲》与自著的《社会学原理》等书，内容都相当充实，而且系统亦极为清晰。著者所发表的《社会学体系发凡》及《社会学的基本观点》二文，应氏的《一个社会学思想之体系——我对社会学的见解》，林耀华氏的《人与人关系的研究》及《近代社会研究的综合观点》，赵承信氏的《社会学方法论上的几个问题》等论文，均表明重视方法论与理论的体系。

第五，重视新学说的介绍。这时期中的另一特点是重视新学说的介绍。最初著者在《社会学上之文化论》中，介绍美国乌格朋教授一派文化理论，在当时是崭新的发展。后来文化学说引起国内社会学者浓厚的兴趣。先后出版的有黄文山氏的《文化学的方法论》、陈序经氏的《中国文化的出路》、许仕廉氏的《文化与政治》与著者的《文化与社会》、《社会的文化基础》、《社会变迁》等。这是偏于介绍美国方面的理论的。介绍欧洲的文化理论者如叶法无氏的《斯宾格勒的文化史观及其批评》（《社会学刊》一卷三期）、张资平、杨逸棠二氏合译的《文化社会学》（日人关荣吉原著）、卫惠林氏译的《文化的要素及其形态》（法人 Mauss 原著）等都是。近时介绍英国功能派人类学者的理论，吴文藻氏厥功甚伟。吴氏的《功能派社会人类学的由来与现状》

与《布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献》二文，引起社会学界密切的注意。费孝通氏译的《文化论》与《人文类型》二书，更为功能派大张其目。此外如黄文山氏的《三民主义与知识社会学》、李安宅氏的《知识社会学》、拙著《近时社会学上一种新理论——S 学说》等都是介绍新兴学说的。

第六，重视社会事业与社会行政的研究。在最近七八年中，社会学者鉴于实际需要与学生出路的关系，渐渐注意于社会事业与社会行政的研究，这确是国内社会学界一种新发展。姑无论社会学与社会行政的关系究竟如何，由于社会部的成立，国内顿感社会事业与社会行政人才的缺乏，而需要造就大批工作人员。这种训练自以社会学系为最适宜，所以大学中社会学系大都添设社会事业与社会行政的课程。有关社会事业的著作，如吴榆珍女士的《社会个案工作方法概要》、林良桐氏的《社会保险》、柯象峰氏的《社会救济》、言心哲氏的《现代社会事业》等；有关社会行政的著作，如曾友松氏的《战时社会行政研究》、社会部主编的《社会行政概论》等都是方面的重要书籍。至于《社会建设》月刊，全系讨论此类社会事业与社会行政的文字，更为近年的新贡献。

从上述各种趋向看来，中国社会学发展到今日，已经有了相当的根柢。不过这根柢还是很薄弱，如何扶植这已有的根柢使加速发育成长，则有待于全国社会学者的分工合作，共同努力。兹将数年前所著《五十年来的中国社会学》一文中末后关于今后所应从事的工作一段，摘录如后，以作本书的结束。

第一，中国理论社会学的建立。今后社会学者应致力于中国化的社会学之建立，其重要工作有三：

一、整理中国固有的社会史料。我国旧籍中极富有社会学资料。其可资研究者有五。

（一）关于社会学说者。凡古人对于社会生活或社会问题的各种思想，均应加以搜集与整理，依历代顺序，编成有系统的中国社会思想史。

（二）关于社会理想者。古今贤哲所发表有关社会组织及社会生活的各种理想与计划，亦应加以搜集与整理，编成一部中国社会理想史。

（三）关于社会制度者。历代社会制度的性质、功能状况与变迁，以及其相互间的关系，均应加以分析，以期编成各种社会制度史。

（四）关于社会运动者。历代社会运动的性质、起源、范围及其对于社会所生的影响等，均可加以分析与整理，以期编成一种中国社会运动史。

（五）关于一般社会行为者。历代伟人哲士所发表的嘉言懿行有足供社会学或社会心理学的参考与印证者，极为丰富，可分别加以搜集，编成社会资料类书，以供采用。

二、实地研究中国社会的特性。除整理历史材料以供研究我国社会的特性外，尚应从多方面对现实社会作详尽精密的调查与研究，藉以彻底了解我国社会的本质。故今后应就各地重要区域，从事于有计划的都市与农村调查，编成各种调查研究报告，以供

各方参考。

三、系统编辑社会学基本用书。我国社会学虽已有四十余年的历史，但有关社会学理论与应用方面比较充实而完善的书籍，尚属无多。且有若干部门尚无一足供大学教本之用者，例如：西洋社会思想史、中国社会思想史、近代社会学理论、中国社会发展史、社会制度、民族学、都市社会学、社会学研究方法、社会行政、社会政策、社会立法、近代社会运动等部门，除有少数译本外，尚无国人自著适当的参考用书，故编著基本用书，实为急要之图。

从上述三方面的工作，我们希望能充分搜集并整理本国固有的社会材料，再根据欧美社会学家精审的理论，创建一种完全中国化的社会学体系。

第二，中国应用社会学的建立。除理论社会学的研究外，同时应即从事建设一种适合于中国国情的应用社会学。其重要工作有三：

一、详细研究中国社会问题。已往我国社会学文籍中，以社会问题一类为最多。但此类书籍大都讨论西洋社会问题，其专论本国问题者，为数甚少。今后全国社会学者宜各就所长，对各种范围较小的问题，分别作详尽的研究，以期彻底了解本国社会问题的特质及其可能解决的途径。

二、加紧探讨中国社会事业与社会行政。我国社会学者向来不重视社会事业与社会行政的研究，似不必讳言。自社会部成立后始引起一般社会学者的注意。今后宜有一部分社会学者专在此

方面努力，藉以研究我国社会事业与社会行政的实际状况及其可能发展的途径。

三、切实研究中国社会建设方案。今后全国社会学者应根据上述有关社会问题、社会事业与社会行政的材料，从社会组织、社会福利、社会服务及社会运动各方面，详细探讨当前及今后全国的需要，审慎拟订各种社会改革方案，藉供政府参考。

从以上所述各方面的努力，希望今后社会学者能根据社会学理论与本国社会事实，创建一种适合于中国社会需要的应用社会学，藉以促进国家民族的向上发展。

第三，社会学人才的训练。最后，我们对于社会学人才的训练，亦感觉非常重要。我国社会学者大多数集中于全国各大学社会学系，极少数分布于中央及各省市行政机关。近年因大学课程加多，社会事业发达，人才殊有缺乏之处。今后一面尚应勖励年轻有志的社会学者赴国外深造，一面在国内各大学中人才设备比较充实的社会学系及社会学研究所中，培育青年学者，使能各专一门，展其所长，以应全国迫切的需要。能如此，则中国社会学的前途，当有无限希望。

中国社会学史读本

· 哈工程社会学教学材料系列

张美川 编

〔本手册仅供学术使用，请勿作其他用途〕

排版 / 设计 黄俪馨 (lixin.h@outlook.com)

2025 年 9 月